لويس ألتوسّير

تأهيل إلى الفلسفة للذين ليسوا بفلاسفة

ترجمة:

إلياس شاكر

دار الفارابي

الكتاب: تأهيل إلى الفلسفة للذين ليسوا بفلاسفة

المؤلف: لويس ألتوسّير

تحرير النص والتعليق عليه: ج م غوشغاريان

تقديم: غيّوم سيبرتان بْلان

ترجمة: إلياس شاكر

الغلاف: فارس غصوب

الناشر: دار الفارابي - بيروت - لبنان

ت: ٣٠١٤٦١ (٠١) - فاكس: ٣٠٧٧٧٥ (٠١)

ص. ب: ٣١٨١/ ١١ - الرمز البريدي ٢١٣٠ ١١٠٧

www.dar-alfarabi.com

e-mail: info@dar-alfarabi.com

الطبعة الأولى: نيسان/ أبريل 2017

ISBN: 978-614-432-708-1

العنوان بلغة الأصل الفرنسية:

INITIATION À LA PHILOSOPHIE
POUR LES NON-PHILOSOPHES

L.ALTHUSSER

Texte établi et annoté
par G. M. Goshgarian
Préface
de Guillaume Sibertin-BlancX
Traduit par
Elias SHAKER

ISBN 978-2-13-060849-3

[متابعة ترجمة الكتاب وإنتاجه: محتَـرَف القول الجريء بإدارة غازي برّو]

بيروت موبايل: 70216140

Atelier. oser. dire1@gmail. com

Réalisation et traduction de l'ouvrage: Atelier oser dire animé par Ghazi Berro

« Cet ouvrage a bénéficié du soutien des Programmes d'aide à la publication de l'Institut français. »

حظي هذا الكتاب بدعم برامج مساعدة النشر من قبل المعهد الفرنسي.

كلمة المترجم

بقلم إلياس شاكر

من نافل القول أنّ ترجمة **تأهيل إلى الفلسفة**... إلى العربيّة تتوجّه خصوصاً إلى قارئ عربيّ مهتمّ، لكن يحول حاجز اللغة، أو أيّ حاجز آخر، دون اطّلاعه على الكتاب بلغته الأصليّة، الفرنسيّة، لغة المؤلّف، لويس ألتوسّير. إلّا أنّ اهتمام القارئ يمكن أن يستند إلى أحد حافزَيْن (أو إلى كليهما معاً): حافز يتمثّل في عنوان الكتاب كدعوة إلى ولوج عالَم الفلسفة، الذي يبدو، من خارجه، لقرّاء «ليسوا بفلاسفة»، عالَماً لا سبيل إلى مفاتيحه إلّا من داخله، وحافز يتمثّل في إسم المؤلِّف، وخصوصاً بالنسبة إلى قارئ على هذا القدر أو ذاك من المعرفة بسيرته وبمكانته الفكريّة والثقافيّة، وراغب في الاستزادة.

لا شكّ في أنّ القارئ العربيّ المهتمّ، الذي تابع أعمال ألتوسّير الصادرة في حياته، بالفرنسيّة مباشرة أو عبر الترجمات المتوافرة (إلى الإنكليزيّة خصوصاً، وبنسبة أقلّ بكثير إلى العربيّة وغيرها من اللغات)، سيولي هذا الكتاب أهتماماً خاصّاً، إذ يبدو من خلاله أنّ ألتوسّير كان في صدد تضمينه رسالة مستخلصة من أعماله السابقة المتطوّرة عبر الطروح الاستشرافيّة الجريئة، إن لم نقل المغامِرة عند تخوم لا يرتادها إلّا الكشّافة، وما رافق تلك الطروح وأعقبها من سجالات ومراجعات، حتّى بات النصّ شبه ناجز قبل نحو عقدين من رحيل صاحبه، ليُفرَج عنه سنة ٢٠١٤ ، أي قرابة ربع قرن بعد الرحيل. وها هو في متناول القارئ العربيّ بالتزامن تقريباً مع صدوره بالفرنسيّة، مع أعمال أخرى تصدر تباعاً «بعد الرحيل»، ومعظمها مكتوب تحت وطأة هاجس الخوف الشخصيّ من أن يَدْهَمَها انفلات زمام الكلمة/الفعل. وكأنّه هو هو هاجس ألتوسّير معالجة «الأزمة المفتوحة في الماركسيّة»، تحت وطأة هاجس الخوف من ضياع فرص إنقاذها من أزمتها: «إذا لم

يكن الأوان قد فات»، كما يقول. والهاجسان، الشخصيّ والثوريّ، يصهرهما ضغط الوقت لتحميل «مستقبل الممارسة الفلسفيّة» مسؤوليّة إعطاء الپروليتاريا «سلاحاً للثورة» في «الصراع الطبقي».

هناك مفارقة في كون «**تأهيل...**» يبدو اليوم، بعد قرابة نصف قرن على كتابته، نصّاً يحمل راهنيّته كسلاح في ساح النزال الفلسفيّ (يستعير ألتوسّير من كانط، بالألمانيّة في النصّ، تعبير kampfplatz ساحة الحرب)، موجَّه ضدّ الفكر البرجوازيّ المأزوم، على قاعدة تخبّط الرأسماليّة الواضح في أزمتها العامّة، في حين أنّه يعلن كون الماركسيّة في «أزمة مفتوحة». ولا حاجة هنا لتذكير الماركسيّ العربيّ بأنّ مفهوم «الأزمة العامّة» اللينينيّ إنّما ينتسب إلى ما يفضّل ألتوسّير أن يسمّيه بـ«عِلم الصراع الطبقيّ»، ومن مجافاة هذا العِلم بالتالي الخلط بين مفهوم «الأزمة العامّة» ومصطلح «الأزمة» العامّ، كما يكثر استخدامه خصوصاً في الانحراف الاقتصادويّ. هذا الانحراف الذي لم يخرج لينين عن سكّة الماركسيّة إذ أسّس تحرّك الپروليتاريا الديمقراطي الثوري في روسيا على بدء المعركة المفتوحة ضدّه. وخلاصة القول في «**تأهيل...**» (أنظر الفصل الأخير)، أنّه لاسبيل للخروج من «الأزمة المفتوحة» إلّا بدخول «المعركة المفتوحة»، وكلاهما، أزمةً ومعركةً، واقعتين في «الممارسة الفلسفيّة». أليست هذه النقلة في «الفكر الواحد» (التعبير لمهدي عامل) من الأزمة إلى المعركة، هي هي التي كانت قد شَغَلت ألتوسّير في أمر ما يطرأ على الديالكتيك الهيغيليّ إذ يقوم ماركس، أو أيُّ متأهّل إلى الفلسفة في الممارسة الثوريّة، بإيقافه على قدميه؟ أليست المفارقة، بالنسبة إلى قارئ «**تأهيل...**» اليوم، بعد قرابة نصف قرن على كتابته، مؤشِّراً على أنّ نقلة قد حدثت، أو كان من المفترض أن تحدث، في الماركسيّة، من الأزمة إلى المعركة؟ ثمّ أليس تعبيراً عن مثل هذه النقلة قال مهدي عامل: «لستَ مهزوماً ما دمتَ تقاوِم»؟ ويمكن أن يقال قياساً: «لستَ مأزوماً...»، وليس على حالات فرديّة يجري الكلام.

لنستمع إلى ألتوسّير نفسه يستدعي لينين في خلاصة «**تأهيل...**»: «ليُمسيَ المرءُ فيلسوفاً، ندّاً للفلاسفة المحترِفين، كما تسنّى للينين أن يكون، وهو الذي لم يكن قد تلقّى سوى تعليم أوّليّ بسيط في الفلسفة، ينبغي تَعَلّمُ الفلسفة في الممارسة، في مختلف

الممارسات، وفي المقدّمة منها ممارسة صراع الطبقات.» لكن قبل أن يرتاح الفكر إلى هذا الإطـراء لعبقريّة لينين تبرز مفارقة أخرى، أو هي المفارقة نفسـها تُغيِّر معطياتها لتدهم الفكر وتُقلقه من حيث بدا له أنّه أضاءها وارتاح. ذلك أنّ ما يواجهه القارئ العربيّ اليوم في «تأهيل...» ليس نقلة (من الأزمة إلى المعركة) في الزمان وحسْـب، عَبْر قُرابة نصف قرن، بل هو كذلك نقلة في المكان: يتوجّه ألتوسّير في كتابه هذا إلى القارئ الفرنسيّ (والغربيّ عامّة) محاولاً تأهيله إلى الفلسـفة، عفواً، إلى الثورة. وهذا ليس لمجرَّد أنّه يكتب (يفكّر) بالفرنسـيّة، بل خصوصاً لكونه يحصر تاريخ الفلسـفة، التي يدعو «الذين ليسوا بفلاسفة» إلـى التأهّل إليها، في حدود ما درج مفكِّرو المركزيّة الأوروبية على اعتباره «الغرب» (من اليونان ضمناً وإلى الغرب)، فيشـير دونما أيّ لبس إلى حدود هذه «الفلسـفة» زمنيّاً في نطاقهـا المكانـيّ، فإذا بها تمتدّ من أفلاطـون إلى... «هيغل في الطـرف الآخر من تاريخ الفلسـفة الغربيّة». وتغيب عن الكتاب الاشارة إلى «فلسفة» خارج هذا النطاق، وخصوصاً فـي الشـرق قاطبة، أو في ما أطلق عليه تسـمية «العالم الثالث» دُكمـا. لكن مهلاً، ليس ألتوسّـير من جماعة المركزيّة الأوروبية، إلّا إذا أُسـيءَ تأويله. ذلـك أنّه، كما لا يخفى في سـياق تحديده «تاريخ الفلسفة الغربيّة»، يقرن نسبة «الفلسفة» إلى الغرب مع خاصّيّتين محدّدتيـن من خصائصها، فـي تلازمهما لصلتها بالدولة، ألا وهُما سـلطويّتها ومثاليّتها. أمّا المغيّب الأهم في هذا التصوّر (الغربي) لـ«تاريخ الفلسفة»، فهو الميْل الثوريّ والمادّي في الممارسـة الفلسفيّة، الميل الذي يكرّس ألتوسّير «تأهيل...» لدعوة «الذين ليسوا بفلاسفة» (إقرأ: الذين ليسـوا خاضعين لسلطات الطبقات المسيطِرة) إلى اعتماده سلاحاً للپروليتاريا في الممارسة الفلسفيّة.

هذا العمل من الداخل ضدّ المركزيّة الأوروپيةّ في الممارسـة الفلسـفيّة، هو ما يهم القارئ العربيّ، الماركسـيّ تحديداً، في «جديد» ألتوسّـير الذي نقدِّمه هنا بالعربيّة. فهو على طريقته يعيد إيقاف الديالكتيك الهيغيليّ على قدميه مستنقذاً نواته العقلانيّة مجدّداً بعـد ماركس، مبيِّناً في ممارسـة «تأهيـل...» أنّ «الأزمة المفتوحة» في الماركسـيّة باقيّة مقيمة طالما ظلّ «الماركسـيّون» يعتبرون أنّ ماركس قد أنجز «المهمّة التاريخيّة»: إيقاف الديالكتيـك على قدميـه، مرّة وإلى الأبـد...! «وكفى الله المؤمنين شـرّ القتال». ذلك أنّ

ماركس ولينين، إنّما قاما بالمهمّة للبشــريّة جمعاء، وخرجا بذلك من تحت عباءة المركزيّة الأوروبيّة التي تحاول التحريفيّة البرجوازيّة عبثاً أن تسـتعيدهما إليها. وما عَجْز التحريفيّة هذا إلّا أحد التعبيرات المفحمة عن كون النظام الرأسمالي العالميّ بات يتخبّط في أزمته العامّة. وعليه ينهي ألتوسّير عمله هذا كمن يكتب وصيّته الأخيرة طالباً «التحضير منذ الآن للمستقبل الثوريّ».

طابـع الوصيّة هذا يظلّ حاملاً هـمّ تأخّر التغيير العالمي، هـذا التأخّر الذي يكلّف البشريّة ثمناً باهظاً. فالكتاب أكثر من مادّة تعليميّة في «تاريخ الفلسفة» شكلاً. وقد أراده ألتوسّير على هذا النحو كتكثيف للمادّة التعليميّة أبعد ما يكون عن الابتسار في الاختصار، مسـتخدماً كلمة manuel التي اخترنا ترجمتها إلى العربيّة بـ«تلخيص» جرياً على ما كان في التراث العربيّ من تسـهيل للنقل والاسـتعمال، وتعميماً للفائدة، من اسـتخلاص زبدة «العِلم» في كتاب واحد، يُستغنى به عن مصنّف محشوّ بالاستطرادات في موضوع «العِلم» إيّـاه، وما حوله، بحيث يتطلّـب نقله جَملاً أو أكثر. لقد حرص ألتوسّـير على تزويد قارئه بـ«تاريخ» للفلســفة مستنقذٍ من قبضة السـلطات الطبقيّة المتأبّدة، وبالتالي بـ«تاريخ» لا يضيق بالنزعة المادّيّة في الفلســفة إلى جانب النزعة المثاليّة. لكن إلى ذلك، كان ألتوسّير حريصاً في السـياق على تقديم ممارسته الشـخصيّة في الفلسفة، مدافعاً عن مواقعه، ولا شـكّ، لكنّه لا يتردّد في الوقت نفســه في تبيان أخطائه، كقوله، مثلاً، في ما يتعلّق بما مرّ معنا من صلة الفلســفة بالدولـة: «أعترف، في ما يخصّني، أنّني لم أسـتطع دائماً الافلات من تأثير هذا التصوّر»، مصفّياً الحســاب مع ماضيه، مضيفاً في وصيّته إلى المتأهلين إلى الثـورة، مهمّة مواصلة نقاش وتصحيح ما يمكن أن يظهر في أعماله الفلســفيّة من أخطاء نظريّة، على أن يكون هذا النقاش مرتبطاً بهمّ تسـديد الممارسـة الديمقراطيّة الثوريّة في ضوء مهمّاتها الملموسة، وليس نقاشاً لتقطيع الوقت...

يشكّل هذا النصّ على هذا النحو مواصلة للمعركة المفتوحة في الممارسة الفلسفيّة مع خصم طبقيّ يزداد شراسـة في احتضاره الطويل، وفي سـباق مـع الوقت ومع المرض الداهـم. وليس مـن المصادفة، ربّمـا، ما نلحظه من تزامـن كتابة «**تأهيـل...**» مع كتابة حسـين مروّة سِفره النزعات المادّيّة في الفلسفة العربيّة الاسلاميّة، وكلاهما يلاحظ ضراوة

القمع الذي تعرّضت له النزعة الماديّة في تاريخ الفلســفة حتّى الإبادة، على جانبي البحر المتوسّط. يشير ألتوسّير، مثلاً، إلى تصريح ديكارت بأنّه يمضي في الفلسفة «مقنَّعاً»، ويورد الإشاعة المعبِّرة التي سرت في الفلسفة «الغربيّة» بأنّ كل إرث ديمقريطس الماديّ قد أبيد اســتجابة لرغبة دفينة لدى أفلاطون... ويلاحظ حسين مروّة من جانبه أنّ التراث العقلانيّ كلّــه تقريباً، ذي النزعة الماديّة، في عِلم الــكلام المعتزليّ، قد أبيد. ويبيّن الكاتبان كلاهما أنّ تلك الإبادة إنّما جرت كنتيجة لصلة الفلسفة بالدولة. كما أنّ كلا الكاتبين يحرصان على إعــادة الاعتبار للنزعة الماديّة في تأريخ عِلميّ للفلســفة، إنّما إلــى جانب النزعة المثاليّة «في الفكر الواحد»، لأنّ كلّ فلسفة عبارة عن «تناقض ميْليْن»: كما يقول ألتوسّير. ويمتدح حســين مروّة الفخرَ الرازيّ، المنحازَ إلى الأشــعريّة وخصمَ المعتزلــة، لموضوعيّته النادرة في التراث العربيّ الإســلاميّ في تصنيفه فلســفات زمنه، معترفاً للنزعة الماديّة بحقّها في التذكير بوجودها، أقلّه. فمن زاوية النظر في التراث الفلســفيّ العربي الإســلاميّ كتناقض في «الفكر الواحد» بين النزعتين، المثاليّة والماديّة، كما في كلّ تراث فلســفيّ يدور حول صلة الفلســفة بالصراع الطبقيّ في الدولة وعليها، تســقط المزاعم الاستشراقيّة، المركزيّة الأوروبيّة، والبرجوازيّة الاســتعماريّة، المزاعم بلا أصالة التراث الفلسفيّ العربيّ الإسلاميّ، كما يتبيّن من تلاقي مروّة وألتوســير في تناولهما تاريخ الفلســفة، كلّ في نطاقه المتمايز بتفاوت التطوّر.

كذلــك من المهمّ الإشــارة في هذا الصدد، بالنســبة إلى القــارئ العربيّ، إلى أنّ في إعادة الاعتبار إلى النزعة الماديّة في تاريخ الفلســفة، اســتنقاذاً للفكر من النظرة الوحيدة الجانب، ومن المركزيّة الجغرافيّة التي تقترن بالعنصريّة. هذا واضح في اســتعادة ألتوسّير الارثَ اللينينيّ إلى أوروبا إلى جانب الثورة البروليتاريّة، في مواجهة مع إيديولوجيا الأمميّة الثانية وسياســتها، حتّى وهو يثير النقاش من جهة اليســار حول نســبة الأخطاء الفلسفيّة الســتالينيّة إلى موقع الأمميّة الثانية اليمينيّ. ما يمكن أن يهمّ الماركسيّين العرب في هذا الصدد، وفي ضوء «تأهيل...»، أنّ الفكر اللينينيّ، في تفارقه عن فكر الأمميّة الثانية، لجهة تنفيذ مســبّق لوصيّة ألتوسّــير ببدء «التحضير منذ الآن للمســتقبل...»، إنّما يلتقي منهجيّاً مــع ماركس «البيان...» بالدعوة، في المضمون الديمقراطيّ الثوري، إلى اتّحاد «بروليتاريّي

جميع البلدان»، هذه الدعوة المسـبوقة في «**البيان...**» نفسـه، قبل أسـطر، بالدعوة إلى تحقيق الشـرط المادّي لتحقّق ذلك المضمون، شـكله: اتّحاد «الأحـزاب الديمقراطيّة في جميع البلدان». وهي الأحزاب التي تكتسب ديمقراطيّتها من انحيازها إلى ذلك المضمون تحديداً: مضمون قد تكفي المثاليّة الأخلاقيّة للانحياز إليه، لكنّه يظل في حاجة إلى الماديّة المكافحة لتحقيقه.

«في جميع البلدان»! عبارة مكرّرة في «**البيان...**»، مرّة بالنسبة إلى الپروليتاريا، ومرّة بالنسبة إلى الأحزاب الديمقراطيّة، مع تكرار النداء: «اتّحدوا»!، عبارة لا تترك مجالاً لالتباس حول كون وصيّة ألتوسّـير بـ«التحضير منذ الآن للمستقبل...» نابعة من استلهام «**البيان...**» مباشرة، في تعارض مباشر مع المواقف الإرجائيّة في تحريفيّة الأمميّة الثانية، وفي تجاوب مـع النقد اللينينيّ لهـذه التحريفيّة: عندمـا لا يقوم برجوازيّ المسـتعمرات بخطوة إلى الأمام، يسـتنتج كاوتسـكي (المعتبَر، في الأمميّة الثانية، وصيّاً على تركة ماركس الفكريّة) أنّ عليه القيام بخطوة إلى الوراء. وكأن التوسّـر يأخذ على عاتقه، من موقعه كأوروپي، أن يقوم بما تخلّف كاوتسـكي عن القيام به: «التحضير منذ الآن للمستقبل الثوريّ». ألتوسّير يكتـب «**تأهيـل...**» لقارئ أوروپي، قيامـاً بواجبه نحو قضيّة أمميّـة، متوجّهاً بوصيّته إلى الديمقراطيّين في العالم أجمع، ومنهم بالطبع الشباب العربي الباحث عن «ربيع» ما.

مقدّمة

بقلم غيّوم سيبرتان بلان

ليس الأقلّ غرابة في تأهيل إلى الفلسفة للذين ليسوا بفلاسفة، النصّ الذي عَني ج. م. غوشغاريان بتحقيق مخطوطته التي تُقَدَّم هنا للعموم للمرّة الأولى، كونـه يجمع بين ما سـيبدو مـن وجوه عدّة تركيباً، حيث لا تَستبعِد الوحدة في عرض إجماليّ رصفاً غير متوقَّع أحياناً لصياغات يحاولها ألتوسّير على توالي تنقّلاتـه المتعاقبـة (ابتـداءً من محاضراته الجامعيّة سـنة ١٩٦٧ حول «فلسـفة العلمـاء العفويّة[١]» ولينين والفلسـفة، وصـولاً إلى الدفاع عـن أطروحة أمْيان ومحاضرة غرناطة سـنة ١٩٧٦ تحت عنوان تحوّل الفلسـفة)، وبين التجاوب الأكثـر مباشـرة مع راهنيّـة صياغته: تلـك التي، فـي ١٩٧٧ - ١٩٧٨، وجدت تشـخيصاً لأعراضهـا في نصـوص «الأزمة المفتوحـة في الماركسـيّة»، والتي تعطي تأهيل مقصدَه، وربّما دافعَه الكامن، وفي الحصيلة تعليلَه حسـب ظَرفه. ظَرف أزمة سياسـيّة ونظريّة في الماركسـيّة، حيث تتضافر أزمة تصيب الحركة العمّاليّـة ومنظّماتها مع بروز حركات اجتماعيّة، أقلّويّة وجماهيريّة، من خارج الأشـكال التاريخيّة للصراع الطبقيّ العمّاليّ (الحزب، النقابة)، حركات ليست أقلّ مدعاةً للبحث في «تناهي» النظريّة الماركسيّة. فلنُعِدْ قراءة الأسطر الأخيرة

---

(١) وعلى وجه الخصوص الدرس الخامس الذي لم يجد طريقه إلى النشر خلال حياته، والذي سـنرى هنا خصوبته التي لا تزال تثير الدهشـة، وكذلك "ملاحظات لأبحاث" لفترة تشـرين أوّل ١٩٦٦ شـباط ١٩٦٨: لويـس ألتوسّير، «فـي جانـب الفلسـفة (خامس محاضـرة في الفلسفة للعلميين)» L. Althusser, « Du coté de la philosophie (cinquième cours de) philosophie pour scientifiques) »(1967), in *Écrits philosophiques et politiques*, t. II, éd. F. Matheron, Paris, Stock-IMEC, 1995, 2e éd. Le Livre de poche, 1977, .(p. 267-308 ; et « Notes sur la philosophie (1967-1968) », *ibid*, p. 313-356.

من مداخلة ١٩٧٨ تحت عنوان «الماركسيّة اليوم»، وسنجد فيها ما ليس بأقلّ من نقطة منطلَق تأهيل: «ذلك أنّ المسائل النظريّة لا تُبتّ في رؤوس أهل الفكر (جامعيّين أو سياسيّين، قادة أو غير قادة، "ذهنيّين" أو "يدويّين" [كذا])، ممّن ليس القرار بيدهم لا بشأن بروز تلك المسائل، ولا بشأن طرحها، ولا بشأن فتحها للنقاش. [...] تمرّ الماركسيّة بعشيّة تغيّرات عميقة باتت مؤشّراتها الأولى بادية للعيان. تستطيع النظريّة الماركسيّة، ويتوجّب عليها اليوم أن تعيد تبنّيها نهائيّاً لكلمة ماركس القديمة: يتوجّب علينا "تصفية الحساب مع وعينا الفلسفيّ السابق". وقبل كلّ شيء مع "الوعي الفلسفيّ" العائد لماركس، وهو دائماً "سابق". مع العلم أنّ ذلك بالتأكيد ليس شأن الفلاسفة، والمفكّرين، والقادة، دون سواهم، ولا حتّى شأن الأحزاب وحدها. ذلك أنّ "كلّ إنسان فيلسوف" (غرامشي). إنّه في نهاية الأمر شأن الجماهير الشعبيّة في مواجهة معركتها.[١]»

ما الداعي بعد ذلك لاقتراح «تأهيل»؟ الفعل، أَهَّلَ، يفترض قبول المؤهَّل في وسط جديد، كسلوك عيش رغيد، أو أسرار دُربة شهوانيّة، أو خفايا معارف سرّيّة، بما يتيح تنسيب مريدين جدد إلى الدائرة المحدودة التي يقصرها طقس دخولها على الذين مرّوا به. هذا الكتاب الذي يُطلِق ألتوسّير عليه أيضاً تسمية - الكلمة ملائمة تخصيصاً - «تلخيص»، ينطلق، على العكس، من التوصيف الواقعيّ الأكثر شفافيّة على الإطلاق: هناك فكرة عن الفلسفة قائمة كمعطى، الأمر الذي يبدو إبطالاً من الفور للمشروع، التكريسيّ والتعليميّ، الذي تعلنه مكانتُها. أمّا في حال لم يُسْفِر ذلك عن صفر، فذلك أنّ الفكرة ذاتها ليست بسيطة، بل هي مزدوجة ومتناقضة. هذه الازدواجيّة لا تأتيها بادئ الأمر من انقسامها بين ميلها المادّيّ وميلها المثاليّ، تبعاً للطرح الذي ما انقطع ألتوسّير عن تكراره، ابتداءً من ١٩٦٨ (لينين والفلسفة، الفلسفة سلاحاً للثورة...)،

(١) لويس ألتوسّير، «الماركسية اليوم» (L. Althusser, « Le marxisme aujourd'hui », (1968 réédition in *Solitude de Machiavel,* éd. Y. Sintomer, Paris, Puf, coll. « Actuel Marx Confrontation », 1998, p. 308-309.)

انطلاقاً من الصياغات التي أرساها إنجلز ولينين، الطرح الذي يعطيه تأهيل فاعليّةً قصوى. إنّها ازدواجيّة أعمق من ذلك، تأتي من تقسيم العمل إلى يدويّ وذهنيّ، من التراتبيّة التي تستند الفكرة إليها في أنماط التفكير والمعرفة، من تخصّص الوظيفة الفكريّة وعلاقتها ذات الوجهين، كنزعة تربويّة وكسيطرة، مع «ناس الممارسة» الذين يفترض أن يتمّ تعليمهم بمعارفها أو أن يكونوا مُلزَمين بـ«تطبيقـ»ـها مثلما تُنَفّذ الأوامر. إنّ الفكرة المعطاة عن الفلسفة، إذ تندرج في هذا التقسيم، تأخذ شكلين: وشكل «فلسفة عفويّة للذين ليسوا بفلاسفة»، توحيداً لموقف عمليّ وفكريّ إزاء العالَم الذي، بأشكال من «نشاط سلبيّ» على هذه الدرجة أو تلك من التناقض، يندمج فيه التسليم حَذَراً أو انصياعاً بالعالَم الذي يمضي على حاله، والإدراك «العقلانيّ» لعالَم يوفّر فرصةً ما لتغييره؛ لكن كذلك الفكرة العفويّة التي يكوّنها «الفلاسفة المحترفون» أنفسهم عن ممارستهم، شخصيّاتٍ يَتّصفون بالغرابة يصرفون دأبَهم إلى التأويل اللانهائي للنصوص بحثاً عن معناها، وأساتذةً متفرِّدين اختاروا أن يتخصّصوا بتعليم هذا الميدان الذي قدّم نفسه منذ ولادته كغير قابل أن يُعَلَّم. هاتان الفلسفتان العفويّتان، أو هاتان الفكرتان عن الفلسفة المقدّمتان كمعطى، ليس لهما المضمون نفسه، ولا التاريخ نفسه أو العلاقة نفسها بالتاريخ، تاريخ الصراعات الطبقيّة التي تخترقهما وتجعل من كلتيهما على السواء بعيدتين كلّ البعد عن «العفويّة». لكن بينهما يمتدّ نسيج من العلاقات كمعطى قائم دائماً، ولو لكون الذين ليسوا بفلاسفة يستبطنون التصوّر الذي يكوّنه الفلاسفة عن نشاطهم الخاصّ، وهي علاقات يمكن اعتبار أن مهمّة تأهيل تقتصر على تفكيكها، بواسطة «التفاف طويل» جديد، تبعاً لبادرة رفعها ألتوسّير إلى مصافّ بادرة فلسفيّة بامتياز تقوم على إزاحة عن المركز، وعلى ترسيم حدود مسافة متّخذة، أي على طرح أطروحة يُحدِث فرزاً[1]. كان ألتوسّير، قبيْل مخطوطة

(١) على غرار «الالتفاف عبر سپينوزا» من أجل تجديد النظر في العلاقة النقديّة من ماركس إزاء هيغل بعبارات غير تلك العائدة للديالكتيك المثاليّ: عناصر نقد ذاتي (*Eléments* =

١٩٦٩-١٩٧٠، «إعادة إنتاج علاقات الإنتاج»، رادّاً ضدّ غرامشي مأخذ هذا الأخير على بوخارين، يأخذ عليه إهمالَه مظهراً مركزياً للفهم العفويّ الذي يكوّنه الفلاسفة عن نشاطهم الخاصّ، الفهم الذي يتبنّاه من ليسوا بفلاسفة عندما يتصوّرون الفلاسفة عائشين في عالَم من التجريدات[١]. تصوّر متناقض، مجدَّداً، إذ إنّ هذه «التجريدات» هي نفسها التي تُصوِّر للبعض رفعة اختصاصهم بعيداً عن متناوَل «الناس العاديّين»، وتُقدِّم للآخرين فرصة «تصفية حساب» باستهزاء مع هذه الحيوانات الغريبة الذين يعيشون ورأسهم في السحاب. وبالتأكيد إنّ ممّا يعطي تأهيل فرادته كونه يتّخذ خطّه التوجيهيّ من مسألة التجريدات تحديداً.

لهذه المسألة نتيجة أولى هي إخضاع المبدأ الديالكتيكيّ الماديّ المتعلّق بـ«وحدة النظريّة والممارسة تحت أولويّة الممارسة»، بتوافقٍ لافتٍ في المنطلَق مع غرامشي، خصوصاً وأنّ ألتوسّير لن يتوقّف عن محاولة التمايز عنه باتّجاه استقطاب معاكس لاستقطاب فلسفة المراسية praxis. هذه الأخيرة تجعل من أولويّة الممارسة مبدأً تفسيريّاً، ينحو إلى أن يلتقط في الفلسفات، وحتّى في أكثرها تنظيريّةً، العنصرَ «الملموس» الذي تتضمّنه، أو «الوجه العمليّ» الذي يشكّل «العنصر التاريخيّ» المُلازم لها وجوداً – الأمر الذي يَفترِض وجود

= (*d'autocritique* (1972), rééd. In *Solitude de Machiavel, op. cit.*, p. 181-189..

(١) أنظر أنطونيو غرامشي، دفاتر السجن، الدفتر العاشر («ضدّ كروتشه»)، § ١٢؛ والدفتر الحادي عشر، § ١٣، حيث يأخذ غرامشي على بوخارين كونه لم يستهلّ مؤلّفه "التلخيص (الكتاب المدرسيّ) الشعبيّ" حول علم الإجتماع الماركسيّ بفحص نقديّ لـ"فلسفة من ليسوا بفلاسفة"، وللفكرة التي يكوّنها الشعب "عفويّاً" عن الفلسفة. راجع لويس ألتوسّير، حول إعادة الانتاج (L. Althusser, *Sur la reproduction*, Paris, Puf, coll. « Actuel Marx Confrontation », 1995, p. 32).

للتذكير، إنّ هذه المخطوطة التي يختبر ألتوسّير طوالها نظريّته عن «الأجهزة الإيديولوجيّة العائدة للدولة»، النظريّة المستعادة بتركيز في تأهيل، كان ألتوسّير نفسه قد قدّمها كـ«التفافة طويلة» بين المسألة التمهيديّة ما هي الفلسفة؟، والمسألة التي كان من المفترض أن يعود إليها جزء ثان: ما هي الفلسفة الماركسيّة اللينينية (أو ما هو «التدخّل الفلسفيّ الثوريّ في الممارسة العلميّة، وفي ممارسة صراع الطبقات البروليتاريّ»؟).

ممارسة ما للتجريد، باعتباره «استخراجاً» لمعنى ماثل في الأشياء كـ«نواةٍ» لها تاريخيّة ملموسة («معنىً عمليّاً» لها)، الأمر الذي سيرى ألتوسّير فيه باستمرار تنويعةً تجريبيّة من المثاليّة تشي بالمثاليّة الكامنة في فلسفات المراسيّة نفسها. يسلك تأهيل وجهة معكوسة، واضعاً في الممارسة الفهمَ التصارعيّ للفلسفة الذي يقضي باحتلال مواقع الخصم، أو تطويقها «احتياطاً»، حتّى لو كان في ذلك مجازفة سرعان ما تُعرِّض صاحبها للاحتلال والتقسيم من قِبَل تلك المواقع. ليس طابع الممارسة الملموس، في مواجهة تجريدات النظريّات، ما يستند ألتوسّير إليه لتمثيل النزاع الميْليّ، بين المادّيّة والمثاليّة، الذي يقسم الحقل الفلسفيّ إلى ما لا نهاية. على العكس، تؤخذ خريطة الطريق التي تقود الالتفافة الكبرى من النزعة المثاليّة في حلقتها الأقوى، انطلاقاً من معطى هو تلك الفكرة عن الفلسفة التي تسمح للفلاسفة بأن ينسبوا لـ«الفكَر» سلطاناً فائق القدرة، الأمر غير الممكن دون أن ينسبوا لأنفسهم سلطاناً على الفِكَر ليس أقلّ قدرة، أو دون أن يضمّوا إلى النخبة البعض من «حَمَلة» تلك الفِكَر الذين يُفترض أنّهم يقيمون علاقة مميّزة مع التجريدات. لكن لا مناصّ هنا من بسط كثرة «مسالك» أو «أنماط» التجريد المقرونة بتنوّع الممارسات: ممارسات اجتماعيّة، تقنيّة، جماليّة، وهي ممارسات إنتاجيّة وسياسيّة (حسب «النموذجين» اللذين كان ألتوسّير حتّى حينه يخصّهما بالاهتمام)، لكنّها كذلك وأوّلاً ممارسات لغويّة وجنسيّة (تِبعاً لتسلسل في العَرْض ذي دلالة يحمل على الميل إلى أن يُرى في هاتين الممارستين، لا أقلّ ممّا في سابقاتهما، النموذج المزدوج لكلّ «تملّكٍ للملموس» مُدْرَجاً تحت مقاربات مجرّدة...). إنّ تحليل هذه الكثرة يقتضي بالتالي الأخذ بالتعدّد في وحدة النظريّة والممارسة، كوحدة تضاهي بتنوّعها تفاضليّات التجريد التي، كلّ مرّة، تُميّز شروط تَحَقُّقها، لكنّها تحول بذلك دون جعلها تطابقاً بسيطاً (أو تأمّليّاً، أو تعبيريّاً، أو تطبيقيّاً). بالتالي يطال التعطيلُ شرطَ المادّيّة القائل بأولويّة الممارسة على النظريّة، كمبدأ تأويليّ بسيط: إنّ هذه الأولويّة، في

شكل العَرْض، التصنيفيّ ظاهريّاً، الذي يعتمده ألتوسّير، تتوقّف بدورها على توزّع موضعيّ للممارسات يجعلها متباينة الوجوه بلا مناصّ، ويجعلها إذاً، هي نفسها، خاضعة لتعدّد المحدِّدات بما لا يقبل الاختزال.

تؤخذ كتابة تأهيل، تالياً، على مَحْمَل مزدوج. فترسيم مثل هذا التوزّع الموضعيّ للممارسات ارتباطاً بنُظُم تجريد تفترضها هذه الممارسات، وتُجسِّدها وتُحوِّلها، هو استهداف تحديد تفاضليّ للممارسة الفلسفيّة. هو إذاً إعادة وضع هذه الممارسة الفلسفيّة بين الممارسات الأخرى، دون فصل مسألة تَميُّز ما تَستعمِله من تجريدات («مقولاتـ»ـها) تَميُّزاً نوعيّاً، عن تعيين نتائجها المميّزة في عمليّات التعرُّف الأخرى، التقنيّة، أو العلميّة، أو الجماليّة، أو التحليليّة، أو السياسيّة، العمليّات التي «يَستغِلّ» الشغلُ الفلسفيّ التجريدات العائدة لها أو يحوّلها. وهو يطرح في المقابل التعقّد الملازم للتجريدات الفاعلة في كلّ ممارسة، حاملاً من الفِكْر أكثر من المتاح أن يُعرَف في نظام تجريد وحيد أو مُفترَض انسجامه نظريّاً. إنّ التجريدات العائدة لنُظم متمايزة «تندرج» هي نفسها في ممارسات أخرى غير تلك التي تنتجها، ممّا يجعل من اندراجها الموضعيّ وسيلة إدراك لتَعقّد العمليّات الاجتماعيّة التي تتعلّق بالفِكْر والمعرفة والتي، إذ يستحيل عليها التحكّم تماماً لا بشروطها ولا بنتائجها، لا تُشكّل بنفسها أبداً مجالَها الجوّانيّ الخاصّ. إنّ مفهوم التجريد، في الحدّ الأقصى، يخرج عن نطاق تعارضه التجريبيّ أو الوضعيّ مع «الملموس»، ليعني الفائض من الفِكْر بما يتعدّى كلّ «مرجعيّة نظريّة»، أيّاً يكن تصميم حامليها ومؤهّلهم. وبعبارة معكوسة، إنّ التمييز بين «ممارسات نظريّة» و«ممارسات غير نظريّة» يميل إلى أن يصبح تمييزاً حدّاً، الأمر الذي لا يعني أنّه يختفي، إلّا أنّه يظلّ تمييزاً نزاعيّاً لا حلّ له، غير قادر على أن يستقرّ إلّا بقسر يتقرّر فيه، مع تراتبيّة المعارف، التوزّعُ السجاليّ بين أن نَعلَم وأن لا نعلم.

لكنّ هذه الحالة التي يمكن تسميتها حالة العداء التامّ لدى ألتوسّير للنزعة التنظيريّة، هي أيضاً الحالة الأكثر جذريّة في التشديد على التحديد السياسيّ

للفلسفة: الفلسفة كمواصَلة للسياسة بوسائل أخرى، أو كـ«صراع طبقيّ في النظريّة» (أقلّه «في الحُكْم الأخير»)، ما يعني كذلك أنّ القول بـ«اقتصار»ها على هذا الصراع خطأ كالقول بـ«استخلاص»ـها منه). إنّها بالتالي كذلك الحالة التي يُفترض في «نزاع الميول» الذي يقسم الحقل الفلسفيّ أن يعمل فيها على جعل الصراعات الطبقيّة على صلة مع التحديدات المثاليّة والمادّيّة لـ«النظريّة»، ولـ«الممارسة»، ولعلاقاتهما (و«في الحُكم الأخير» مع الدلالات المتعاكسة التي تتّخذها «أولويّة» هذه أو تلك). لذا لا يعود موضوع النزاع متعلّقاً بتمييز نوعيّة التجريدات الفلسفيّة، بل بكشف استخدام التجريد من قِبَل المثاليّة، استخداماً يُحيل إلى الحقل الفلسفيّ مهمّة توحيد إيديولوجيا مسيطرة ذات أهمّيّة جوهريّة للسيطرة الطبقيّة. الأمر الذي يطرح في المقابل مسألة علاقة المادّيّة بالتجريد، أو مقدرة «النزعة المادّيّة» في الفلسفة على تحويل ممارستها كي تجعل من سلطة التجريد شيئاً آخر غير كونها سلطة جعل الممارسات خاضعة للأفكار المسيطِرة التي «تُرسِّخ» نظاماً قائماً على السيطرة والاستثمار.

لقد تسنّى التشديد على أنّ هذا التحديد السياسيّ كان يستتبع مسألة معرفة كيف يمكن، في وقت تبدو الفلسفة مقرونة بالسياسة بلا فكاك على الإطلاق، الاستبقاء على اختلاف بينهما[1]. أو كما كتب ألتوسّير في تأهيل كيف نجعل من الفلسفة، بعدما كانت «خادمة للّاهوت»، وبينما تستمر خادمة للإيديولوجيا المسيطرة، شيئاً آخر غير «خادمة للسياسة»، مكلَّفةً أن تبرِّر سلطة القيادة السياسيّة وخطّها بضمانة مِن مكانة العالِم، أو حتّى أن تضفي على الإيديولوجيا البروليتاريّة روحاً من النظر أو «اتّساقَ» نظرة إلى العالَم منهجيّة. يقترح تأهيل صياغة أخرى للمسألة، أكثر «تجريداً» بمعنى معيَّن، لكنّها تقود

(١) أنظر: سيلفان لازاروس، السياسة والفلسفة في أعمال لويس ألتوسّير (S. Lazarus (dir.), *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, Paris, Puf, coll. «Pratiques théoriques», 1993, p. 29-45 et p. 81 sq.).

بمزيد من الدقّة إلى تشخيص أعراض «الأزمة المفتوحة في الماركسيّة»: كيف يمكن إدراج الفلسفة المثاليّة والفلسفة المادّيّة في وحدة مُرَكّبة، أو، إذا ما أردنا التشديد على أنّهما لا تتمثّلان أبداً في ترسيمةِ تعارضٍ بسيط (لكن هذا لا يغيّر شيئاً في المسألة)، فبأخْذِنا المثاليّة والمادّيّة كنزعتين متضادّتين، متشابكتين دائماً، تقسمان حقل «الفلسفة» عبر التشابكات بينهما بنِسَب غير متكافئة. هذه المسألة، التي سيطرحها بوضوح متزايد باستمرار انزياحُ المساءلة حول «الفلسفة الماركسيّة» (مادّيّة ديالكتيكيّة) نحو مساءلة حول «ممارسة ماركسيّة» للفلسفة، تميل إلى أن تجعل من المادّيّة أكثر أو أقلّ من نزعة تكافح ضدّ أخرى يُفترَض أنها متّسقة معها شكليّاً: تجعل منها بالأحرى تخلخلاً ضمن حقل فلسفيّ مثاليّ بتكوينه، ومرتبط عضويّاً بالسيطرة الطبقيّة، ومنتظِم بنيويّاً، بحيث تدحضه الصراعات الإيديولوجيّة السياسيّة التي تشترطه وتَنتدِبه في مراميه.

لا شيّء يوضح ذلك أكثر من التوسّع في المعالجة المكرّسة في تأهيل للمشهد المسرحيّ الأفلاطونيّ المتعلّق بـ«بدء الفلسفة»، المشهد الذي كان ألتوسّير قد عاد إليه مرّات عديدة منذ ١٩٦٧ (في الخامس من دروس في الفلسفة للعِلميّين وفي «ملاحظات حول الفلسفة»، وعلى عجل في لينين والفلسفة، ثمّ بتوسّع مجدّداً في مطلع إعادة إنتاج علاقات الإنتاج...) مسقِطاً عليه كلّ المسائل ذات الصلة بتحديد «نصاب الفلسفة» ابتداءً من شروط ظهوره، وتشمل شروط وجوده وشروط طفراته الكبرى على مدى تاريخه: انعقاد يأتي فريداً كلّ مرّة بين «قَطْع» علميّ و«ثورة» في الشروط الاجتماعيّة والإيديولوجيّة لصراع الطبقات. إنّ مثل هذه المصادفات أو «الإلتقاءات السياسيّة العِلميّة» تخصّ النصاب الفلسفيّ بالمهمّة المتناقضة، مهمّة تسجيل قَطْع في المعقوليّة العلميّة، مع القيام في الوقت نفسه باستبعاد أو محو الاضطرابات التي بإمكان هذا القَطْع أن يوقعها في أنواع خطاب السيطرة الطبقيّة، وبكلام آخر، مهمّة تشغيل الفكر على تحوُّلٍ في مجال نظريّ إيديولوجيّ لا رجعة عنه ضمن بنية فكريّة (على نحوٍ مُنمذَج: «نظريّة

المعرفـة») تتكفّـل بعمليّة إنكاره. على هذا المسـرح الأفلاطونيّ دون سواه _ الذي أشـار ألتوسّير إليـه أَقلَّه مرّة واحدة مبيِّناً كيف تتشـابك فيه معاينة محض تجريبيّة لشـروط ظهور الفلسفة، مع مشهد اسـتيهام، يمسرح «لاواعياً فلسفيّاً» لا تاريخ له غير تكرار هذا المشـهد الأصليّ _ تظلّ مطروحة باستمرار مسـألة معرفة إذا كان هذا الإنكار، الذي إليه تُرَدّ مثاليّة الفلسـفة، ليس جوهريّاً بالنسبة إلى النصاب الفلسـفيّ نفسـه، وبالتالي، ليس مكوِّناً للخطـاب العائد له بصفته هذه.

فـي هـذا الصدد، يكتسـب هـذا المشـهد أهمّيّته ممّـا يقول بقدر اكتسـابه هـذه الأهمّيّـة ممّـا لا يسـتطيع قوله. بـل هو يصبـح أكثـر أهمّيّة عندمـا يكون التدخّل «الترميميّ» الذي تُشـكِّله العصرنة (أجّيورنامنتو) الفلسـفيّة التي تقدِّم الأفلاطونيّـة نموذجهـا الأوّل، في مواجهة مع الفضاء الإيديولوجيّ السـياسيّ للحداثة «البرجوازيّة»، مستنفراً فلسفةً كردّ فعل أقلّ منها كهجوم، فلسفة تكون «متأخّرة» بالنسبة إلى اضطرابات الصراع الإيديولوجيّ الذي من المفترض أن تعمل على تهدئته، أقلّ من كونها بالأحرى «تسـتبق» ثـورةً اجتماعيّة وسياسيّة تُهيِّؤها بتحوُّلها إلى خدمـة الصراع الإيديولوجيّ الذي تخوضه طبقة صاعدة. ومع تتالي فصول الكتاب حول الممارسة الإيديولوجيّة والممارسة السـياسيّة والأجهـزة الإيديولوجيّـة الخاصّـة بالدولـة - فـي المحصلة نصـف تأهيل... تقريبـاً مكـرّس لها - يتبيّن أنّ المسـألة التي يعاد طرحها مركزيّاً ليسـت سوى مسـألة الهيمنة. إلّا أنّ هذه الأخيرة تميل، عنـد ألتوسّير، إلى الدلالة ليس على نمـط مميّـز نوعيّاً من السـيطرة، بـل على نمط السـيطرة الذي اخترعتـه الطبقة البرجوازيّة تخصيصاً، والذي تشي به الميزتان الطبقيّتان اللتان تتفرّد الطبقة بهما (وهمـا أيضـاً وجها «كونيّة» ذلك النمط): أنّها بلغت بدولتها مسـتوى لا سابق لـه يضاهيه، وأنّها طوّرت وسائل غير مسـبوقة للفـوز بتأييد الطبقات الخاضعة لسـيطرتها، الطبقات التي كانت دائماً حاجـة البرجوازيّة إلى استغلالها سياسيّاً لا تقـلّ عـن حاجتها إلـى استغلالها اقتصاديّـاً. لكن عندئذٍ أيضـاً يكون اقتران

الفلسفة بحقل الصراعات الإيديولوجيّة السياسيّة وثيقاً أكثر من أيّ وقت آخر، إذ إنّ شغلها على مقولاتها الخاصّة استخلاصاً لمحصّلة إجماليّة يأتي ليرفد شغل التوحيد الإيديولوجيّ، الذي لا غنى عنه لتشكيل إيديولوجيا مسيطرة سواء موضوعيّاً (توحيد مسيطِر لإيديولوجيّات «محلّيّة» و«مناطقيّة») أو ذاتيّاً (توحيد الطبقة المسيطِرة نفسها إضافة إلى إرساء هيمنة «القيم» و«المصالح» التي تخصّها لكسب انضواء الطبقات الخاضعة لها[1]). يبرز إلى الصدارة نتيجة ذلك طرحان. أحدهما يُوفّر لصراعات الطبقة المسيطِرة أو الصاعدة الحاضنَ الإيديولوجيّ حيث تقوم الفلسفة، هذا «المختبر النظريّ» للهيمنة، بتنفيذ تعديلاتها واختراعاتها المقوليّة، ودائماً تِبْعاً لتجريداتها الخاصّة التي يسمّيها ألتوسّير «مُنعدِمات». لا استخلاص لحاصلِ جَمْع «ما يوجَد» في كلّيّة من فِكْر تملك الحقّ بأن تعيّن لكلّ شيء «مكانه، وأَصله، ووظيفته، ومآله»، وتحدِّد التبريرَ الأكثر تجريداً لنظام قائم مضفيةً عليه صفة المطْلق، وتحدِّد في الوقت نفسه الوسيلةَ لتمكين طبقة مسيطرة من أن تضمن لنفسها تخيّل التحكّم بمستقبلها، دون تدخّل من منعدِم ما يسمح بإشباع الكلّيّة التي تشمله وتستبعده في الوقت نفسه («الله الفلاسفة» في الإيديولوجيا الدينيّة، «الشخص الإنسانيّ» أو «الذات العارفة والفاعلة» في الإيديولوجيا الحقوقيّة الأخلاقيّة...). إنّ التوزّع الموضعيّ للممارسات ولنظم تجريداتها يأتي هنا ليدعم الطرحَ الذي كانت مخطوطة ١٩٦٩ قد استخلصته تحت لافتة التمييز بين إيديولوجيّات «أوّليّة» و«ثانويّة»، طَرْحَ كثرةِ الإيديولوجيّات غير القابلة للاختزال، أو، بتعبير معكوس، طَرْحَ تمدّد الصراع الطبقيّ في كلّ الممارسات، عبر خضوعها لـ«طقوس» انضباطيّة الأجهزة الإيديولوجيّة العائدة للدولة. فإذ يَشْرع كلّ جهاز إيديولوجيّ استباقاً بتوحيد دلاليّ وتعرّفيّ للعوامل المستتبَعة فيه، يتدخّل التجريد الفلسفيّ إمعاناً في توحيد الإيديولوجيّات نفسها (الدينيّة

(١) حسب صياغات لا تزال هنا على أقرب ما يمكن من غرامشي، كما سنرى مثلًا عند عودتنا إلى ديالكتيك «السيطرة» و«القيادة» في الفصل ١٦.

والعِلميّة والقانونيّة والأخلاقيّة والسياسيّة...)، تحت سيطرة إيديولوجيا معيّنة. إذ ليس للفلسفة موضوع («بالمعنى المقصود في القول إنّ للعِلم موضوعاً»)، إنّما لها مادّة: إيديولوجيا منطقة جعلتها ممارسات الطبقة المسيطرة ومعاركها الطبقيّة إيديولوجيا محدِّدة. هذا ما يبرزه انتقالُ – وليس استبدال كلمة بكلمة، يقول ألتوسّير مشدِّداً، بل «ترحيل سلطة» ينطوي على عمل الدلالة المزدوجة والالتباس – اشتغال المقولات الفلسفيّة المديد في الإيديولوجيا الدينيّة إلى العلاقة التكوينيّة الخاصّة بالفلسفة الحديثة ذات الإيديولوجيا القانونيّة. وهذا ما تثبته لا مقولة الذات وحدها التي تجعل هذه الإيديولوجيا منها الدالَّ الرئيس، إنّما أيضاً بهذا القدر أو ذاك كلّ المفردات الفلسفيّة في الفكر الحديث التي تضفي على مسلّمته توسّعها المنظَّم («الذت، الموضوع، الحرّيّة، الإرادة، الخاصّية (الخاصّيّات)، التصوّر، الشخص، الشيء[1]...»)، لكن، من ذلك أيضاً، حتّى تَصوُّرُ النسقِ المدرَك حسب متطلّبات قانون أساسيّ، وتَمثُّلُ «حامل» الخطاب الفلسفيّ الذي يطرح أسئلة قانونيّة، ثمّ عوداً على بدء، الفكرة النظريّة والعمليّة حول «الذات المشترِع[2]». إنّ نتيجة كلّ ذلك أخيراً هي بالتأكيد إحكام ربط الفلسفة بالدولة وبأجهزتها الإيديولوجيّة، وبالتالي بالصراعات من أجل التوحيد الإيديولوجيّ للطبقة الصاعدة التي تجمع دولتُها بين كونها المكان، والوسيلة، والنتيجة في آنٍ معاً. وذلك بحيث يبدو أنّ على وحدة الإيديولوجيا المسيطِرة أن تكون بالضرورة بوصفها نتاج توحيد مزدوج، عرضةً لانضواء مزدوج من الدولة وفيها، ومن الفلسفة وفيها، الأمر الذي يستتبع بالنسبة إلى الدولة أن يجعلها هذا الازدواج التجريبيّ المتعالي تعمل بطريقة أو بأخرى على أن تتمثّل داخل الفلسفة نفسها. ثُمّ إنّ النسق ذو أهمّيّة جوهريّة للفلسفة، أو لِما يسمّيه دلوز (Deleuze) في الوقت نفسه «عِلمَ

(١) لويس ألتوسّير، عناصر نقد ذاتي، م س، ص ١٧١

(٢) (حول نسقيّة البديهيّات القانونيّة الحديثة): راجع حول إعادة الانتاج ، م س، ص ٨٨، ٨٤-٩٦؛ وعناصر نقد ذاتي، م س، ص ١٧٢-١٧١، هامش ٢٢.

روحـ»ـها (sa "noologie")، ليس باعتباره شـكلَ عرضها المفضَّل وحَسْب، بل باعتباره كذلك شكل وجودها، وتحديداً بمقدار كونه «يستعيد شكل الدولة فيها» فيما هو يقوم «بتمثيل الدولة» في السيرورة الاجتماعيّة لتقدّم المعارف.

لا يفتـأ **تأهيل** بدءاً من هنا يعمل على تضييق الإحاطة بالمشـكلة: كلّما شـدّد ألتوسّيـر على ضـرورة **لاتطابق** الصراعات الطبقيّة مسيطِر/ مسيطَر عليه، مالت النزعة المثاليّة إلى التماثل مع **الفلسـفة** كفلسـفة، مسيطِرةً على تاريخها وعلى تشـكّلاتها الكبـرى المتتابعة. بل ومال كذلك تفارق المادّيّة الماركسـيّة، باعتبارهـا «موقفاً طبقيّاً بروليتاريّاً في الفلسـفة»، إلى التشـديد علـى الفـرادة المطلقة للفلسـفة، أو إلـى حضور المادّيّة في **سـاحة الحرب** Kampfplatz الفلسـفيّة بتلـك الأهمّيّة التـي سبق أن وصفتُهـا بالمُخلخِلة. إنّ صياغـات فَـرادة كهـذه ستبقـى كثيـرة عنـد ألتوسّيـر. لكن لن يتسـنّى له أبـداً استكمال دحـض تلك الصياغـة، العقلانيّة، التي تَنْسُب إلى الفلسـفة الماركسـيّة كونهـا الوحيدة التـي لا تنكر وجود حقل الصراعـات التاريخيّة التـي تتّخذ موقفـاً فيها – «ممارسـة تخلّت عن الإنكار، ولمّـا كانت تعرف مـاذا تعمـل، فهـي تتصرّف حسـب ما هـي عليـه[1]». إنّ هذا الامتيـاز، كما سنـرى في **تأهيـل**، سيكون موضع شـكّ أكبر مـع الأخذ برديفـه المنطقيّ، الـذي لا يقلّ عنه إثارة للشـكّ، والـذي يقرن المثاليّـة الفلسـفيّة ببرجوازيّة سـادرة فـي عـدم وعـي مـا تخوضـه هـي نفسـها مـن صراعـات، مسـوقة بآليّـات النظـام القائـم الموضوعيّـة التـي تجعلها فـي آخر المطاف تسـتمدّ قوّتهـا مـن خوضهـا الصراع بـلا تبصّر... لكـنّ صياغة أخرى، ليسـت أقلّ مجازفـة وإن بشـكل مختلـف، تنحو إلى أن تجعل من «ممارسة ماركسـيّة» للفلسـفة صراعاً ضـدّ محدِّدات إيديولوجيّة سياسيّة تُكوِّنها كفلسـفة، الأمر الـذي ينبغي أن يسـمّى ممارسـة **فلسـفيّة مضادّة في الفلسـفة**. قـد يكون في ذلـك مبالغـة؛ كمـا يمكـن اعتبـار المبالغـة قائمـة منـذ البدايـة، منـذ قراءة

---

(1) لويس ألتوسّير، لينين والفلسفة، م س، ص ١٣٥.

الرأسمال، منذ أن وُضِعتْ موضعَ الاتّهام، في الممارسة الفكريّة، تلك التشبيحات التي تضاهي ببُطلان بديهيّتها الـ«قراءة» (التي حظيت بكثير من التعليقات)، والـ«كتابة» (وكانت حُظوَتها منها أقلّ بكثير).

إن ما يعاد الاستعانة به هنا، مرّة جديدة، هو مسألة **التفاوت الزمني** أو مسألة تأخّر توقيت «القطع الفلسفي» الذي أحدثته المادّيّة التاريخيّة. من المعروف أنّ تأويل ذلك سيظلّ يستقطب جهود ألتوسّير لإضفاء دلالة غير كلاميّة [غير سكولاستيكيّة] على التمييز الذي تضاهي شهرتُه سجاليّتَه بين عِلم مادّيّ يتناول تاريخ صراعات الطبقات وفلسفة ماركسيّة، جاعلاً منه مؤشِّراً على مجموعة من المصاعب الملازمة للتاريخ المركّب الذي يخصّ «النظريّة الماركسيّة» (مفكِّراً ثنائيَّتها عِلم/ فلسفة انطلاقاً من تفارق في الزمن داخليّاً عائد لما يَسِمُها من تأخّر فلسفيّ لا ينتهي)، كما يخصّ الحركة العمّاليّة (جاعلاً من انقساماتها التنظيميّة والإيديولوجيّة مسألة مطروحة للنظر انطلاقاً من سحقها بالوحدة حزب دولة التي تبرّر «خطَّ»ـها بتملّكها عارفيّة مطلقة)، وسحقها كذلك بـ«الاندماج التاريخيّ» بينهما (مُسائلاً متروكات التفكير انطلاقاً من أزمة هذا «الاندماج» وتَفكُّكِ تعقيداته، ملتقى تشخيص الأعراض الذي أجراه ألتوسّير في مداخلات ١٩٧٧ - ١٩٧٨ حيث كان يبدو أنّ المسائل كلَّها، النظريّة منها والسياسيّة، مطروحة لأعادة البحث). وبتعبير أدقّ، إنّ المسألة في هذه النقطة من المسار الألتوسّيريّ تكمن في معرفة الاستماع، إذا كان الأمر يتعلّق فعلاً بشيء آخر غير مجرّد تبديل بسيط لمواقع الكلمات، ليس عبر تلك «الفلسفة الجديدة»، كما شاءت المادّيّة التاريخيّة أن تُسمّيها، بل عبر هذه «الممارسة الجديدة للفلسفة» التي قد لا يزال من الممكن للماركسيّة أن تعني تَطلُّبَها، كموقف طبقيّ بروليتاريّ في ساحة الحرب الفلسفيّة. وفي هذا الصدد يستعيد تأهيل النقد الذاتيّ الذي صيغ ابتداءً من ١٩٦٧ - ١٩٦٨، لكنّه يجعله جذريّاً، الأمر الذي يجعل تبعاته أكثر إثارة للاستغراب. كان ألتوسّير يستلفت الانتباه فيه بتأويله لـ«صمت ماركس الفلسفيّ» الراجح ضمناً في قراءة الرأسمال،

معبّراً عن ارتيابه «بإسقاط فلسفة ماركسيّة مكوّنة لاحقاً (إنجلز، ولينين، و... نحن)، على النصّ الأصليّ لكتاب الرأسمال بالتظاهر بالاعتقاد أنّها كانت موجودة سابقاً في نصّ ماركس العلميّ[1]». لكنّ هذا كان يفتح النقاش منذئذٍ حول فكرة إمكانيّة أنّ تكون مثل هذه الفلسفة «قابلة للتكوين»، بل حتّى حول الادّعاء بتكوين واحدة، ويزيح بذلك افتراض وجود فلسفة في حالة ممارسيّة نحو طرح فلسفة لا وجود لها إلّا في اختلافها الممارسيّ، وبالتالي غير قابلة لفصلها عن الشروط المتوقّفة على تدخّلها (متطلّبات الصراع في الإيديولوجيات النظريّة والسياسيّة)، وعن ظرفٍ عارض يُعيِّن لها كذلك «الشكلَ الخاصّ (شكلاً إيديولوجيّاً يجري تقديمه كنسق مضادّ)» - شروط، وظرف عارض، وشكِل تدخّل، في تشابك لا يمكن «استخراج» تلك الفلسفة منه دون خسارة ما يجعل منها تحديداً المُعترَكَ وتبعاته.

سنجد في تأهيل مجدَّداً هذا الانتباه الموجَّه، منذ لينين والفلسفة نحو شكل وجود التدخّل الفلسفيّ. وسنلاحظ فيه خصوصاً تجذير الطابع الإيجابيّ، الذي يكاد أن يُشكّل مفارقة، والذي يُضفى على نمط حضور الفلسفة المادّيّة الماركسيّة الخلافيّ بلا حدود[2]. خلافيّ ليس بقدْر نصوص ماركس العِلميّة، إنّما وِفق كيفيّتين منفصلتين: في العمل السياسيّ للقادة الشيوعيّين (الذي لا يمكن تعريفه بما لهم من كتابات سياسيّة فقط)، وفي الوضع الهامشيّ لكتابات ذات طابع فلسفيّ صريح، لكنّ نُدْرتَها بالذات وشكلَها المتقطّع (بدءاً طبعاً بشكل «موضوعات حول فورباخ») يكتسبان بَعدئذٍ معنى رفض نَشِط. فغياب النسق لا يعود مؤشّراً على «تأخّر زمنيّ»، أو على وجود ثغرة «تشخيص أعراض» تُشكِّل أثَراً لفلسفة ماركسيّة كامنة مِن المفترض مِن ثمّ استخلاصها إلى العلن في شكل خاصّ من العَرْض، الأمر الذي يؤول إلى أن يُضفى عليها

(١) لويس ألتوسّير، «ملاحظة حول الفلسفة»، م س، ص ٣٣٢-٣٣٣ (ملاحظة بتاريخ ١٥ تشرين الثاني ١٩٦٧).

(٢) مراجعة ذلك بدءاً من محاضرة غرناطة «تحوّل الماركسيّة» (١٩٧٦).

إستقلاليّة وهميّة تغذّي الاستيهام المثاليّ بسيطرة مطلقة على الواقعيّ. ورغم أن عمل ستالين **المادّيّة الديالكتيكيّة والمادّيّة التاريخيّة** يحضر هنا كـ«استثناء مُضلِّل»، لكنّ ألتوسّير نفسه يوحي بأنّ ما يفعله لا يتعدّى كونه يدفع، إلى الحدّ الأقصى، الطموح الماثل عند إنجلز إلى الإحاطة بمعرفة لـ«قوانين الديالكتيك» و«قوانين المادّيّة»، التي ستُكَرَّس خاتمة تأهيل لتفكيكها. هكذا بات رفض النسق يشكّل حصراً الوجه الآخر لهذا الطابع من طرح قضايا التدخّل الفلسفيّ بالمفرَّق، المسبِّب للانشقاقات، بالتالي الخلافيّ، الذي يشدِّد ألتوسّير عليه ابتداءً من ١٩٦٧ - ١٩٦٨، لكنّه طابع بات يكثّف كلّ الضدّيّات: ضدّ الدولة، ضدّ السعي إلى الهيمنة الإيديولوجيّة، ضدّ الفلسفة نفسها، ثمّ، ربّما في التحليل الأخير، ضدّ الإيديولوجيا مع كونها ضروريّة للتنظيم نفسه في طابعه المادّيّ السياسيّ كجهاز[1].

من الواضح بمعنى معيّن أنّ هذا التعارض، قضيّة/ نَسَق، لا يمكن أن يعني إلّا هروباً إلى الأمام، نحو «مستقبل هذه الممارسة الجديدة للفلسفة» المرجأة باستمرار بإعلان منها بالذات. عدا في حال اعتبار أن المسألة التي يطرحها النسق كشكلٍ لوجود الفلسفة، ضروريٌّ فلسفياً وخاضع في الوقت نفسه لتعدّد المحدِّداتِ سياسيّاً، هي مسألة تستتبع وجود مسألة داخليّة تخصّ صراع الطبقات الإيديولوجيّ. كيف يمكن توحيد إيديولوجيا الخاضعين للسيطَرة، أي السعي لجعل هذه الإيديولوجيا مهيمنةً بالتموضع في الأفق المتناقض، أفق إيديولوجيا مسيطِرة تخصّ الخاضعين للسيطَرة، دون تثبيت

(١) «كلّ تنظيم لخوض صراع يفرز إيديولوجيا خاصّة مكرّسة للدفاع عن وحدة التنظيم من أجل الصراع الذي يخوض وفيه. [...] لكي يتوحّد الحزب في ممارسته التنظيميّة متيقّناً من قضيّته ومن مستقبله في مرحلة دراميّة كان بحاجة إلى ما ليس بأقلّ من الضمانة جهراً لوحدة إيديولوجيّته ووحدة بلا خلل لنظريّته وممارسته [...]. حتّى إلى درجة التوقّف عن إدراك أنّ وظيفة الإيديولوجيا هذه غير المقدَّرة كان يمكن أن ينتهي بها الأمر إلى أن تعيد في الحزب نفسه في التباين بين قادته ومناضليه إنتاج بنية الدولة البرجوازيّة بالذات بنية الفصل بين 'حاكمين ومحكومين'». لويس ألتوسّير، «الماركسية اليوم»، م س، ص ٣٠٦؛ راجع حول إعادة الإنتاج، م س، ص ٢٦٣.

إيديولوجيا سيطَرة في إيديولوجيا الخاضعين للسيطَرة، أو حسب التعبير الصادم الذي يكثّف الانفتال الداخليّ الخاصّ بالصيغة الشيوعيّة القائلة بالتحرّر عبر دكتاتوريّة البروليتاريا: «دون احتجاز طبقة مسيطِرة في أشكال سلطتها الطبقيّة[1]» وبتعبير معاكس، إذ يأتي **تأهيل** في السياق على ذكر «حرب العصابات الفلسفيّة» التي يخوضها نيتشه أو كيركغارد، وإذ يعلّلها بموقع قوّة أكثر لامؤاتاة من أن يسمح بمواصلة خوض «حرب معمّمة على الجبهات كافّة» ضدّ خصمهما الفلسفة/ الإيديولوجيا/ الدَوْلة، فهو يقصد خصوصاً ازدواجيّة هذه النزعة المضادّة للنسقيّة بالنسبة إلى الماركسيّة نفسها. فهي نزعة لا معنى لها إلّا في وحدة نقيضيْن، أو كَمَيْلٍ مضادٍّ مقرون تناقضيّاً بخَوْض الصراع في سبيل الهيمنة تخوضه الطبقات المسيطَر عليها للفوز بوحدتها فيما هي تعطي «شكلاً إيديولوجيّاً جماهيريّاً» لِفكْرها، وبالتالي للمهمّة الضروريّة دائماً مع انّها «تظلّ باستمرار قيد الشروع بها مجدَّداً من أجل ضبط اضطلاع الفلسفة بدورها التوحيديّ، مع الحذر دوماً من أفخاخ الإيديولوجيا والفلسفة البرجوازيّتين» - عِلماً أنّ أوّل هذه الأفخاخ يكمن في هذا الدور التوحيديّ تحديداً[2]...

هل هناك ما يمكن استنتاجه من هذا التناقض عدا الطابع المُلِحّ لإعادة طرح مسألة الشروط التي يمكن أن تُفعِّله عمليّاً، ربّما ينبغي إذاً، قبل إفساح المجال لـ«الالتفافة الكبرى» في النصّ الألتوسّيريّ وتَرْك قرّائه يجتازون بأنفسهم مسار تأهيلهم هذا لى ممارسة في الفلسفة لا وجود لها بعد، وعلى أيّ حال لم تستقر سبل تشغيلها على أيّ نموذج ثابت، ومن باب أَوْلى لا توصي نصوص تقاليدها الفلسفيّة باتّباع أيّ منهج، ويعود لكلّ فرد بالتالي أن يتصرَّف انطلاقاً من الموقع الذي يختار في صراعات زمنه، ينبغي قبل ذلك العودة، مرّة أخيرة، إلى تشخيص أعراض أزمة الماركسيّة، المتزامن مع كتابة **تأهيل**. كان

(١) أنظر أدناه، الفصل ١٩.

(٢) أنظر أدناه، الفصل ٢١.

ذلك في وقت، إذ كان ألتوسّير يُراجِع صياغات عمرها عشر سنوات كان قد استدعاها تحليلُه للثورة الثقافيّة الصينيّة، صياغات بدت «المرجعيّة الفلسفيّة» أقلّ فأقلّ قبولاً لشَغْلِها، ليس مِن قِبَل منظّري الحركة العمّاليّة دون سواهم فقط، بل مِن قِبَل قادة الحركة السياسيّين، أولئك الذين، على غرار ما كان مع ماركس أو لينين، غرامشي أو ماو، انتهت الحركة العمّاليّة بأن جعلت منهم «حاملين» حقيقيّين لتلك المرجعيّة الفلسفيّة، بمثابة ممثّلي حالات تفعيل محدِّد سياسيّ صِرف للتدخّل الفلسفي. لكن ربّما يتوجّب هنا في الوقت نفسه العودة إلى مسألة عويصة أخيرة يفرضها على تأهيل خطُّه الموجِّه بالذات: هل يمكن وجود نمطيّة تجريد خاصّ نوعيّاً بهذه الممارسة الجديدة للفلسفة؟ أليست هذه الأخيرة مرصودة لعدم خوض الصراع، هنا أيضاً، إلّا على أرض خصمها الآخِذ بالمثاليّة، ولاستخدام تعبيرات من مقولات هذا الخصم التي تَنحو إلى الشموليّة، وبالتالي لاستلحاق شموليّاتها بـ«مُنعدِمات» إنّها حتماً كذلك. إلّا أنّ إعادة النظر في المسألة تُظهر كذلك ممارسة أخرى مختلفة تماماً للمنعدِم سنراها ترتسم على فترات متباعدة، بنقاط متقطّعة، لكنّها في نهاية الأمر تَرسُم شكل «الالتفافة» بالذات. وهذا يجعل من الوارد أن يتمّ استبعاد العناية المتواترة بالنوافل تحت حالاتها المتنافرة (على هوامش الشموليّات المثاليّة)، وبالنفايات (في مُرافَقة متناغمة مع حالات الكبت والإنكار التي تمارسها المثاليّة)، والسَكْتات (في تَصدُّعات ادّعاء المثاليّة امتلاكَها الحقيقةَ كاملةً، وشَغْلَها ساحةَ خطابها السرمديّ متكلّمةً «في مصلحة الجميع ونيابة عن الجميع»)... ففي الدفاع عن أطروحة أميان، وفي سياق تمييز «الكلّيّ» الماركسيّ من «الشموليّ» الهيغيليّ، ليس فقط بالاختلافات الحقيقيّة بينهما، أو بالتفاوتات العصيّة على الاختزال التي تحدّد بنية الأوّل، بل كذلك بما يترتّب على ذلك من أنّ الكلّ لا يمكن أن «يُستوعَب في هذا الكلّيّ» («ليس وارداً [...] أنّ كلّ شيء ينبغي أن يكون إمّا بنية تحتيّة وإمّا بنية فوقيّة»)، كان ألتوسّير قد لاحظ أنّ في هوامش الرأسمال «تَستتبِع النظريّة الماركسيّة

الخاصّـة بالمجتمعات وبالتاريخ نظريّةً متكاملة عمّـا يلحق بتلك المجتمعات وبالتاريخ من تكاليف طارئة ومن نفايات»، تماماً مثلما تسقط من عمليّة الإنتاج «بقايـا» لا تجد سبيلاً للاندراج لا في الشـكل قيمة ولا في اصطلاحات القيمة الاستعماليّة[١]. لكن يتردّد في تأهيل بكامله صدى ما يضعه ألتوسّير في الصميم من الصورة التي يرسمها للفيلسوف المادّيّ من اهتمام بـما «لا يَصلح لشيء»، وكذلك، في ما يتخطّى النقد السـبينوزي للغائيّة، صدى الاهتمام بتجارب لا تدخل في حسـاب أيّ «نفع»، أو بأحداث لا يسـتنقذها من العبث أيُّ «معنى»، أو بآلام لا شيء يعوّض تحمّلها، أو بقلق يتوالد بلا هوادة، أو بخسائر غير قابلة للتعويـض، أو بـ«إخفاقـات مُبرَمة»[٢]. هل في ذلك يـا تُرى رسم معكوس عن استعمال المثاليّة لـ«الملحق»، لهذه المنعدِمات التي تعيرها الفلسفةُ قوام المادّة المتخيَّـل الذي يعوزها استكمالاً لمَـلء فراغات الكلّيّ مدّعيةً إعمالَ الفكر فيه ومعرفتَـه؟ ثمّ إنّ المثاليّة نفسـها، يتابع ألتوسّير بإلحاح، لا تسـتطيع إعطاءَ هذه التجريدات غير العاديّة «وجوداً فلسفيّاً» دون أن تتخلّص في المقابل من عنصر بـاقٍ أو فائـض، معالَج بدوره كمنعدِم، لكن هذه المـرّة بكبتـه، أو بإنكاره، أو حتّى بانتظار انتهاء صلاحيّته[٣]. فتاريخ الفلسـفة نفسـه حافل بـ«كمّيّة هائلة من الفلسفات النافلة [...] كنفايات نظريّة[٤]»، لكنّه حافل كذلك بمكبوتات الصراع بيـن نزعتيـه بالذات، واضعاً تأهيل ليس في أفق تاريخ فلسـفيّ للفلسـفة، وهذا لا يمكـن أن يكون إلّا تاريخها المسيطِر، بل في أفق تاريـخ تابع، تاريخ صغير للفلسفة (والإحالة، في فرنسا، إلى أعمال فوكو ورانسيير).

---

(١) لويس ألتوسّير، مناقشة أميان (L. Althusser, *Soutenance d'Amiens (1975)*, in *Solitude de Machiavel, op. cit.*, p. 214).

(٢) أنظر أدناه، الفصل ٢.

(٣) أي وجهـي معالجـة المثاليّة للنزعة المادّيّة نفسـها: كبتها العصابيّ (مع جعـل المثاليّة بذلك عرضـة لعَـوْد مكبوتها عوداً دائمـاً)، أو تركه حتّى انتهاء صلاحيّته تركاً ذهانيّاً (حسـب تأويل المصـاب بالپارانويـا الذي يعتمد المعنى الحرفيّ لكلمة أرسطوكسـان حـول التدمير المدبَّر لكتابات ديموقريطس، بما يتوافق مع رغبة دفينة لدى أفلاطون نفسه...).

(٤) أنظر أدناه، الفصل ١٦.

هل من باب المصادفة أنّه في وقت يدعو ألتوسّير إلى مساءلة الماركسيّة باعتبارها «نظريّة منتهية»، وهو كذلك الوقت الذي تُقِرّ الماركسيّة فيه، بعد غيرها أخيراً، بوجود حركات صراع «خارج الأحزاب، بل وخارج الحركة العمّاليّة»، وفي وقت تأخذ مهمّة جعل الحزب «خارجيّاً»، بالنسبة إلى اشتغاله كجهاز إيديولوجيّ خاصّ بالدولة، مداها الأقصى في شعار صراع طبقيّ «خارج الدولة»، يطالب في الوقت نفسه بإحقاق حقوق «تاريخ لكلّ ما كان موقفُ الفلسفة المثاليّة المسيطِرة منه (وحتّى موقف الفلسفة المسيطَر عليها، المادّيّة، المضطرّة في أغلب الأحيان، بضغط من الأخرى، إلى الاقتصار في فكرها على المسائل العائدة إلى تلك الأخرى دون غيرها)، موقفَ إهماله، والتخلّي عنه، وإخضاعه لمقصّ الرقيب، وتركه كنفايات الوجود والتاريخ»: ليس فقط «العمل، وشروطه، الاستغلال، العبد، القِنّ، البروليتاريّ، الأطفال والنساء في جحيم المصنع، الأكواخ، المرض، التلف»، ولكن أيضاً، «قبل كلّ شيء، الجسد ورغبته المتأتّية من الجنس، هذا الجانب المشتبه فيه من الرجل ومن المرأة الذي أُخضع ولا يزال لعدد لا يُحصى من السلطات؛ قبل كلّ شيء، المرأة، هذه المِلكيّة القديمة للرجل، والطفل، الخاضع منذ نعومة أظفاره لمنظومة تَحكّم كاملة؛ قبل كلّ شيء، الجنون، المكرَّس لسِجن المصحّات "الإنسانيّ"؛ قبل كلّ شيء، السجناء، الذين يلاحقهم القانون والحقّ العامّ، ومعهم جميع المُبعَدين، وجميع المحكومين وجميع الخاضعين للتعذيب؛ قبل كلّ شيء، البرابرة في عين الإغريق و "الدخلاء" أو "الغرباء" أو "أهل البلد" في عيوننا نحن[1] ...». ليس موضع نقاش أنّ معرفة التعاليم الفلسفيّة تحتفظ هنا بكامل أهمّيتها؛ إلّا أنّ ألتوسّير، إذ يراهن كما فعل سنة ١٩٦٨ على عصاميّة الآخَر، عصاميّة لينين مستحضراً ماركس، وإنجلز مستحضراً العامل ديتزغن، لا يقصد أن يجعل من ذلك أمثولة. فالفعل أَهَّلَ يعني أيضاً بَدَأَ، أو بَدَأَ مجدَّداً، مع استعادة المبادرة، أقلّه - وغالباً ما سيُسمَع هنا هذا

(١) أنظر أدناه، «الالتفافة الكبرى».

القلق – «إذا لم يَفُتِ الوقتُ بَعدُ». لكنّ ألتوسّير يكتب في الوقت نفسه تقريباً: «والحال أنّ الجماهير تتحرّك أكثر من أيّ وقت مضى، ويجب "الإصغاء" إليها لفهم ذلك»: «هنا أيضاً لا يتعلّق الأمر "بتوسيع" السياسة القائمة، بل بمعرفة الإصغاء إلى السياسة حيث تولد وتُعمَل. إنّ ميلاً مهمّاً يرتسم حاليّاً لإخراج السياسة من نصابها القانونيّ البرجوازيّ. وقد بات التمييز القديم حزب/ نقابة أمام امتحان عسير، وتنشأ خارج الأحزاب، وحتّى خارج الحركة العمّاليّة، مبادرات سياسيّة غير متوقّعة إطلاقاً (البيئة، نضال النساء، الشباب، إلخ)، في ارتباك كبير طبعاً، لكنّها مبادرات يمكن أن تكون خصبة[1]». لذا تبقى هذه المبادرة إلى تحويل الممارسة الفلسفيّة، أو إلى إعادة استنباط موقع ماركسيّ في الفلسفة، مبادرةً مدرجةً بالكامل في باب الدرس المستخلَص علناً من الصراع الذي تخوضه الطبقات الخاضعة للسيطرة. من هنا التجاوب بين صورتَيْ الفيلسوف الماديّ اللتين ستكتشفان في مدخل **تأهيل** وفي ختامه (لكن أيضاً في فصل في الوسط مع صورة المحلِّل النفسيّ، «العامل الصامت في عمليّة بلا ذات» ناقداً كلّ «ذات يُفترَض أنّه يَعرف»). في الختام: الفيلسوف المناضل، «رجل يعارك في النظريّة»، لكنّه لا يستطيع أن يتعلَّم كيف يفعل ذلك إلّا بالصراع في الممارسات الأخرى، ابتداءً بممارسات الصراع الطبقيّ الإيديولوجيّ والسياسيّ. في المدخل: هؤلاء المفكّرون الذين «يُدرِكون أنّ ليس في إمكانهم أن يصبحوا فلاسفة إلّا شيئاً فشيئاً، بتواضع، وأنّ فلسفتهم ستأتيهم من **الخارج**: عندذاك، يَلزَمون الصمت ويُصغون».

---

(١) لويس ألتوسر، عزلة مكيافيللي، م س، ص ٢٨٩، ص ٣٠٨.

ملاحظة الناشر

بقلم ج. م. غوشغاريان

«طموحي: أن أكتبَ تلخيصات، لو تعلمين»، جاء هذا التصريح في رسالة بعث بها ألتوسّير إلى فرانكا مادونيا، مؤرّخة في ٢٨ شباط/ فبراير ١٩٦٦. إلّا أنّه تأخّر في تحقيق طموحه ذاك. فمن «التلخيصين» اللذين لم ينجح في إنجازهما خلال ستّينيّات القرن الماضي، لم يرَ النور سوى مقطعَيْن هزيلين: مقطع مختار من مقدّمة مخطوطة طويلة حول «وحدة النظريّة والممارسة»، نُشِر في شهر نيسان/ أبريل ١٩٦٦ في **دفاتر الماركسيّة اللينينيّة** تحت عنوان «المادّيّة التاريخيّة والمادّيّة الديالكتيكيّة»، و«تعريف موقّت للفلسفة» في تسع صفحات، صار لاحقاً الفصل الأوّل من «إعادة إنتاج علاقات الإنتاج»، المخطوطة التي استخلص ألتوسّير منها، سنة ١٩٧٠، مقالته الشهيرة حول الإيديولوجيا والأجهزة الإيديولوجيّة الخاصّة بالدولة.

كان المخطّط أن يكون لهذا الفصل الأوّل من كتاب **حول إعادة الإنتاج** امتداد يواصله في جزء ثان يطوِّر، بعد «الالتفافة الطويلة» في الجزء الأوّل، «تعريفاً علميّاً للفلسفة»، حسبما جاء في «تنبيه إلى القارئ». غير أنّ الجزء الأوّل من **حول إعادة الإنتاج** لم يصدر كاملاً إلّا بعد انقضاء خمس سنوات على وفاة مؤلِّفه. أمّا الجزء الثاني فلم يُكتب قطّ. ومع ذلك، عمد ألتوسّير في منتصف السبعينيّات، على نحو ما، إلى إعادة كتابة تلخيص الفلسفة هذا الذي لا وجود له: في مرحلة أولى سنة ١٩٧٦ في شكل مخطوطة من ١٤٠ صفحة لم تعرف طريقها إلى النشر، ثمّ، بعد سنة أو سنتين، في شكل النص الذي نصدره هنا تحت العنوان الذي اختاره المؤلّف: **تأهيل إلى الفلسفة للّذين ليسوا بفلاسفة**.

أنهى ألتوسّير صوغ مخطوطة ١٩٧٦ - بادئ الأمر تحت عنوان «مدخل إلى الفلسفة»، ثمّ، كصدى للدفاع عن أطروحة أميان سنة ١٩٧٥، «كيف تكون ماركسيّاً في الفلسفة» - قبل ٨ آب/ أغسطس، يوم بعث بنسخة مصوّرة عنها إلى بيار ماشراي. ونظراً إلى التخوّف، المعبَّر عنه في الرسالة إلى ماشراي المرفقة بالمخطوطة، من أن يكون هذا النصّ مفرطاً في التطلّب بالنسبة إلى القارئ غير المتخصِّص الذي إليه يتوجّه، قرّر ألتوسّير، سنة ١٩٧٧ أو ١٩٧٨، أن يُعيد صوغه. وبالفعل، لم يتبقَّ لهذا «التلخيص» في نصّه الجديد، وقد أعيدت كتابته كلّيّاً، وجرى الشغل عليه وتعديله مرّات عدّة، إلّا النَزْر اليسير مُشترَكاً بينه وبين سلفه. فهو نصّ من ١٥٤ صفحة على الآلة الكاتبة في الصيغة التي أَطْلَع ألتوسّير عليها صديقتَه ساندرا سالومون، يتضمّن أكثر قليلاً من نصف «ملحوظة حول الأجهزة الإيديولوجيّة العائدة للدولة» في حالته التي سبقت تلك التي فرغ ألتوسّير من كتابتها في مطلع شباط/ فبراير ١٩٧٧ (كما تفيد مراسلته مع پتر شوتّلر الذي استصدر ترجمة للـ«ملحوظة» إلى الألمانيّة نهاية سنة ١٩٧٧). وبوجه خاصّ، ضمّن ألتوسّير هذا النصَّ شبه الناجز نحو عشرين صفحة حول ممارسة الإنتاج في علاقاتها مع الإبداعيّة poïesis والمِراسيّة praxis الأرسطيَّتَيْن. ثمّ إنّ هذا النصّ في نسخته المؤلّفة من ١٧٥ صفحة مضروبة على الآلة الكاتبة (IITapuscrit) المحفوظة في IMEC (معهد ذاكرات النشر المعاصر)، يحمل عدّة مئات من التصحيحات والإضافات بخطّ اليد غير قابلة للتأريخ. وكتب ألتوسّير عدا ذلك صياغة جديدة لبداية نصّه (كلّ ما يسبق الفصل السادس حول «أسطورة حال الفِطرة»، بحيث حَلّ محلّ صفحات المقدِّمة الخمس عشرة في هذا النصّ أربع وسبعون صفحة على الآلة الكاتبة من مخطوطة تختلف في مظهرها اختلافاً بيّناً عن الباقي (Tapuscrit I نصّ محفوظ كذلك في IMEC)، وأُدمِجت في هذه الصفحات فِقرات معيّنة مُستلّة من النسخة السابقة. هذا النصّ يحمل بِدَوْره أكثر من مئتي تصحيح وإضافات بخطّ اليد.

تشير صفحة من التعليمات الموجَّهة إلى ضارب على الآلة الكاتبة صاغها ألتوسّير إلى أنّه كان يطلب إعادة طبع النصّين على الآلة الكاتبة. ربّما كان يتطلّع إلى أن يُدخِل عليهما تعديلات أخرى، أَقَلُّه لإزالة بعض تكرار ناتج من تعديل بداية نصّه. لكن لا يبدو أنّ محفوظاته تحوي شروعاً ما بكتابة النصّ الذي يلي ذلك الذي يتشكّل من مجموع النصّين المضروبيْن على الآلة الكاتبة والمصحَّحيْن بخطّ اليد، اللذين ننشرهما هنا على حالهما بعد تصحيح زلّات القلم وهفوات التنقيط وإغفالاته.

سيلاحظ الذين أَلِفوا أعمال ألتوسّير أنّ «تلخيص» ١٩٧٨، فيما هو يؤهّل القارئ «غير الفيلسوف» إلى الفلسفة، إنّما يؤهّله كذلك إلى فلسفة مؤلِّفه، وبخاصّة تلك التي أخذ ألتوسّير بالشغل عليها انطلاقاً من المنعطف «المضادّ للتنظير» سنتي ١٩٦٦ - ١٩٦٧. وهكذا يكون قد جرى في تأهيل إلى الفلسفة اختصار بل مجرّد الإعلان عن مكوِّنات عائدة لعدّة نصوص سلكت الطريق إلى النشر بعد وفاة المؤلّف (أو بقيت غير منشورة، في ما يخصّ اثنين منها): خصوصاً، «إعادة إنتاج علاقات الإنتاج» (١٩٦٧) و«ملحوظة حول الأجهزة الإيديولوجيّة العائدة للدولة»، و«الدرس الخامس في الفلسفة للعِلميّين» (١٩٦٧)، والدرس «حول فورباخ» (١٩٦٧)، والنصّ المجتزأ من «كتاب حول الإمبرياليّة» (١٩٧٣)، و«تحوُّل الفلسفة» (محاضرة غرناطة ١٩٧٦)، والبقرات السوداء (١٩٧٦)، وماركس ضمن حدوده (١٩٧٧ - ١٩٧٨)، ومخطوطة ١٩٨٢ الصادرة مجتزأة سنة ١٩٩٤ تحت عنوان «التيّار الجوفيّ لمادّيّة التلاقي».

إنّنا لا نعرف لماذا صرف ألتوسّير النظر عن نشر تأهيل إلى الفلسفة، رغم حالته شبه الناجزة التي يُبيِّنها النصّ المقدَّم هنا لجمهور القرّاء للمرّة الأولى.

تأهيل إلى الفلسفة
للّذين ليسوا بفلاسفة

١

ماذا يقول «الذين ليسوا بفلاسفة»[(١)]

يتوجّه هذا الكتيِّب إلى جميع القرّاء الذين يصنّفون أنفسهم، عن خطأ أو عن صواب، في عِداد «الذين ليسوا بفلاسفة»، والذين مع ذلك يبغون أخْذ فكرة عمّا تكون الفلسفة.

ماذا يقول «الذين ليسوا بفلاسفة»

العامل، الفلّاح، المستخدم: «في ما يتعلّق بنا، نحن لا نَفْقه شيئاً في الفلسفة. هي شيء لا يعنينا. إنّها شأن مثقّفين ذوي اختصاص. شيء في غاية الصعوبة. ولم يكلّمنا عنها أحد على الإطلاق: تركنا المدرسة قبل أن ندرسها».

الكادر، الموظّف، الطبيب، إلخ: «بلى، أنهينا صفّ الفلسفة. لكن كان ذلك في غاية التجريد. كان الأستاذ متمكّناً من مادّته، لكنّه كان مُغرِقاً في الغموض. لم نحفظ منه شيئاً. وإلى ذلك، ما جدوى الفلسفة أصلاً».

أحد الآخَرين: «عفوا! لقد استحوذَتِ الفلسفة على اهتمامي. ذلك أنّنا، والحقّ يقال، حظينا بأستاذ رائع. فمعه كنّا نفهم الفلسفة. لكن كان عليّ مذّاك السعي لكسب العيش. إذاً، ما العمل، واليوم لا يتجاوز ٢٤ ساعة: لقد فقدتُ الاتّصال. خسارة».

---

(١) يمكن تقريب الفصلين التاليين من الفصل الأوّل من نصّ كتبه ألتوسّير سنة ١٩٦٩، لكن لم يُنشر في حياته: «إعادة إنتاج علاقات الإنتاج»، في: لويس ألتوسّير، حول إعادة الانتاج، م س.

وإذا ما سألتهم، جميعاً: «إذاً، بما أنّكم لا تعتبرون أنفسكم فلاسفة؟ مَن مِن الناس، في رأيكم، يستحقّون التسمية بفيلسوف؟»، سيجيبون، وبالإجماع: «**أساتذة الفلسفة طبعاً!**».

وهذا عين الصواب: فعدا الذين، لدوافع شخصيّة، أي لدافع مِن طلب المتعة أو الإفادة، يواصلون قراءة مؤلّفي أعمال فلسفيّة، يواصلون «الدأب على الفلسفة»، مستحقّو التسمية بفيلسوف، دون سواهم، هم في الواقع أساتذة الفلسفة.

هذا الواقع يطرح بطبيعة الأمر سؤالًا أوّلاً، أو بالأحرى سؤالين.

١. بالفعل، هل من باب المصادفة حقّاً أن تتعلّق الفلسفة إلى هذا الحدّ بتدريسها، وبالذين يدرّسونها؟ ينبغي ترجيح الجواب بالنفي، إذ لا بدّ من الإقرار بأنّ اقتران الفلسفة بالتدريس هذا، لا يبدأ مع مرورنا بصفوف الفلسفة، أفلاطون كان يدرّس الفلسفة، وأرسطو كان يدرّسها أيضاً... وإذا لم يكن هذا الاقتران فلسفة/ تدريس وليد المصادفة، فهو يعبّر عن ضرورة خفيّة. سنحاول اكتشافها.

٢. لنمضِ قُدُماً. لمّا كانت الفلسفة، **في الظاهر**، ليست ذات جدوى تُذكر في الحياة العمليّة، كونها لا تُنتِج معارف ولا تطبيقات، بات من الجائز التساؤل: ما جدوى الفلسفة إذاً بل وبات من الجائز حتّى أن يطرح المرء على نفسه هذا السؤال الغريب: هل مِن المصادفة أنّ الفلسفة **قد تكون مجدية في تدريس ذاتها ليس إلا**، وليس في أيّ شيء آخر؟ وإذا كانت تجدي في تدريس ذاتها ليس إلّا، فهل لذلك مِن دلالة؟ سنحاول الإجابة عن هذا السؤال الصعب.

إنّكم ترون كيف تجري الأمور مع الفلسفة. يكفي التفكير حول أبسط مظاهرها (هنا، واقع أنّ الفلاسفة جميعهم تقريباً أساتذة فلسفة)، كي تبرز أمامنا، دون أن تترك لنا فرصة لالتقاط أنفاسنا، أسئلة غير منتَظَرة وغير متوَقَّعة. وهذه الأسئلة مصاغة على نحوٍ يستوجب أن نطرحها، لكن دون أن يكون لدينا وسائل الإجابة عنها: يتوجّب علينا للإجابة عنها أن نقوم **بالتفافة طويلة جدّاً**. وهذه الالتفافة ليست سوى الفلسفة إيّاها. على القارئ إذاً أن يتحلّى بالصبر. والصبر «فضيلة» فلسفيّة. ويتعذّر دون هذا الصبر تكوين فكرة عن الفلسفة.

لِنَسترق النظر إذاً، كي نمضي قُدُماً، إلى هؤلاء الناس: أساتذة الفلسفة. لهم زوج أو زوجة مثلكم ومثلي، وأطفال إن رغبوا بالإنجاب. يأكلون وينامون، يتألّمون ويموتون، كما حال كلّ الناس. قد يكونون محبّين للموسيقى والرياضة، ومتعاطين بالشأن السياسيّ أو نائين بالنفس عنه. حسناً: ليس هذا ما يجعل منهم فلاسفة.

ما يجعل منهم فلاسفة هو أنّهم يعيشون في عالَم على حِدَة، **في عالَم مُغلَق**: متشكّلٍ من المؤلّفات البارزة في تاريخ الفلسفة. هذا العالَم، في الظاهر، ليس له خارج. إنّهم يعيشون مع أفلاطون، مع ديكارت، مع كانط، مع هيغل، مع هوسّرل، مع هايدغر، إلخ. ماذا يعملون؟ لا داعيَ للقول إنّني أتكلّم عن أفضلهم: إنّهم يقرأون ويعيدون القراءة في أعمال كبار المؤلِّفين، ولا يكفّون عن قراءتها، يقارنون في ما بينها، ويميّزون بعضها من بعض على مدى التاريخ، لتحسين فهمهم لها. أمرٌ مثيرٌ للدهشة مع ذلك **إعادةُ القراءة المستدامة** هذه! لن يحدث أبداً أن ينكبّ أستاذ رياضيّات أو فيزياء إلخ، على إعادة قراءة مستدامة لبحث في الرياضيّات أو الفيزياء، فهو لا «يجترّ» هذه البحوث إطلاقاً. هؤلاء الأساتذة يقدِّمون المعلومات، يشرحونها أو يبرهنونها، ونقطة على السطر، لا عودة إليها. في حين أنّ ممارسة الفلسفة تقوم على عودة إلى النصوص إلى ما لا نهاية. يعرف الفيلسوف ذلك، ثُمّ إنّه يضيف، على سبيل الإطناب، شارحاً لماذا! ذلك أنّ العمل الفلسفيّ لا يوصل معناه، رسالته، بقراءة واحدة؛ إنّه عمل مُحَمَّل بالمعاني، وهو بطبيعته غير قابل للنضوب وكأنّه لامتناهٍ، لديه دائماً جديد يقوله لمن يُحسِن تأويله. إنّ ممارسة الفلسفة ليست مجرَّد قراءة، ولا حتّى بَرْهَنة. إنّها تأويل، تسآل، تأمّل: إنّها ترمي إلى جعل الأعمال الكبرى تقول ما تعنيه، أو ما يمكن أن تعنيه في ما تنطوي عليه، أو بالأحرى ما تدلّ عليه، بصمت، بمجرَّد «إشارة» نحوه، من الحقيقة التي يتعذّر سَبْرُ أغوارها.

استخلاص: هذا العالَم الذي لا خارج له هو عالَم لا تاريخ له. هو بلا تاريخ مع أنّه يتكوّن من مُجمل الأعمال الكبرى التي كرّسها التاريخ. بدليل:

إنّ الفيلسوف، لتأويل مقطع لكانط، يمكن أن يستحضر أفلاطون كما هوسّرل، دونما اعتبار أنّ هناك ٢٣ قرناً بين الأوّل والثاني وقرن ونصف القرن بين الأوّل والأخير، كما لو أنّ ما مِن أهمّيّة تُذكر سواءً للماقبل، وللمابعد. فكلّ الفلسفات تقريباً مُعاصِرةٌ، بالنسبة إلى الفيلسوف. إنّها تتجاوب بعضها مع بعض كما رَجْع الصدى، لأنّها في الواقع لا تجيب إلّا عن الأسئلة نفسها، التي تشكِّل عماد الفلسفة. من هنا الأطروحة الشهيرة: «الفلسفة أبديّة». وكما نرى، من أجل تحقّق إمكانيّة إعادة القراءة المستدامة، وإمكانيّة عمل التأمّل بلا انقطاع، يجب أن تكون الفلسفة في الوقت نفسه لامتناهية (ما «تقول» غير قابل للنضوب) وأبديّة (كلّ الفلسفة متضمَّنةٌ كزُرعة في كلّ فلسفة).

ذلك هو أساس ممارسة الفلاسفة، أعني أساتذة الفلسفة. فكونوا على حذر، ما دام الأمر على هذا النحو، إن قلتم لهم إنّهم يدرّسون الفلسفة! إذ ليس بخافٍ أنّهم لا يدرّسون كغيرهم من الأساتذة، الذين يأتون لتلامذتهم بمعارف ينبغي تَعلّمُها، أي بنتائج علميّة نهائيّة (موقّتاً). فبالنسبة إلى أستاذ الفلسفة الذي فهم جيّداً أفلاطون وكانط، ليست الفلسفة مادة تدريس[1]. ما الذي يعمله أستاذ الفلسفة إذاً إنّه يعلّم تلامذته أن يتفلسفوا، بقيامه أمامهم بتأويل كبريات النصوص أو كبار المؤلّفين في الفلسفة، وبمساعدتهم على التفلسف بدَوْرهم اقتداءً به، وبكلمة، بإلهامهم حُبّ التفلسف (هذه ترجمة تقريبيّة ممكنة للكلمة اليونانيّة فيلو – صوفيا). ويستطيع الأستاذ، إذا ما آنس في نفسه المَقدِرة الكافية، أن يرتقي درجة إضافيّة، فينتقل إلى التأمّل الشخصيّ، أي إلى التخطيط لفلسفة مبتكَرة. دليل حيّ على أنّ الفلسفة تُنتج ماذا؟ تُنتج فلسفة، ولا شيء عَداها، وعلى أنّ كلّ ذلك يجري في عالَم مغلق. ليس هناك ما يثير الدهشة في كون عالَم الفلاسفة هذا مغلقاً: فما داموا لا يعملون شيئاً للخروج

(١) Platon, *Lettre VII*, 341 *c-d*; Kant, *Critique de la raison pure*, trad. A. Delamarre et F. Marty, dans E. Kant, *Œuvres philosophiques*, t. I, éd. F. Alquié *et al.*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1980, p. 1388. «لا يمكن تعلّم أيّة فلسفة، لايمكن تعلّم غير التفلسف».

منه، وما داموا، على العكس، يوغلون أكثر فأكثر في دواخل الأعمال، فهم يحفرون هُوّة واسعة بين عالَمهم وعالَم البشر، الذين يتطلّعون إليهم من بعيد تطلّعَهم إلى حيوانات غريبة...

لا بأس. لكنّ القارئ سيقول إنّ ما أتينا على وصفه هو وضع حَدّيّ، ميل أقصى، له وجوده، طبعاً، لكنّ الأمور لا تجري دائماً على هذا النحو. القارئ على حق، بالفعل: ما أتينا على وصفه في شكله الصافي نسبيّاً، هو **النزعة المثاليّة، الممارسة المثاليّة للفلسفة**.

لكن في الإمكان التفلسف بطريقة مغايرة. والدليل أنّ بعض الفلاسفة، في التاريخ، لِنَقُل **الماديّين**، تفلسفوا بطريقة مغايرة، وأنّ هناك أساتذة فلسفة يحاولون كذلك الاقتداء بهم. هؤلاء ما عادوا يريدون البقاء محسوبين في عالَم على حدة، وفي عالم مغلق على دواخله. إنّهم يهجرونه ليسكنوا العالَم الخارجيّ: يريدون أن تقوم تبادلات مثمرة بين عالَم الفلسفة (وهو موجود)، والعالَم الحقيقيّ. فبالنسبة إليهم، هذه هي، في المبدأ، وظيفة الفلسفة تخصيصاً: في حين أنّ المثاليّين يعتبرون الفلسفة نظريّة في المقام الأوّل، يعتبر الماديّون أنّ الفلسفة ممارسة في المقام الأوّل، وأنّها تنشأ من العالَم الحقيقيّ، وتُنتِج، دون إدراك منها، عواقبَ ملموسةً في العالَم الحقيقيّ.

لنلاحظ أنّ الفلاسفة الماديّين، رغم معارضتهم المتأصّلة للمثاليّين، يمكن أن يكونوا، لِنَقُلْ، «على اتّفاق» مع أخصامهم حول نقاط عدّة. مثلاً، حول الأطروحة القائلة: «إنّ الفلسفة لا تُدَرَّس». لكنّهم لا يعطونها المعنى نفسه. فالتقليد المثاليّ يدافع عن هذه الأطروحة بجعل الفلسفة أرفع مقاماً من المعارف، وبدعوة كلّ إنسان إلى أن يوقظ الإلهام الفلسفيّ في دخيلته. أمّا التقليد الماديّ فلا يجعل الفلسفة أرفع مقاماً من المعارف، ويدعو الناس إلى البحث خارج ذواتهم، في الممارسات - لكن دون إهمال الأعمال الفلسفيّة - وفي المعارف والصراعات الاجتماعيّة، عمّا يتعلّمون منه أن يتفلسفوا. مُشاكَلَة: لكن يترتّب عليها عواقب جسام.

نأخذ مَثَلاً آخر، وهو مثل تحرص المثاليّة عليه حِرصَها على نور عينيها: طابع عدم النضوب الخاصّ بالأعمال الفلسفيّة، الذي يُميِّز الفلسفة من العلوم. المادّيّة «تُوافق» اعترافاً بـ«واقع» أنّ العمل الفلسفيّ لا يُختزَل إلى معناه الحَرْفيّ المباشر، لِنَقُل إلى معناه السطحيّ، باعتباره فوق ذاك **مُحَمَّلاً بالمعاني**. بل إنّ المادّيّة تذهب أبعد من ذلك: إنّها تعترف، كالمثاليّة تماماً، بأنّ هذا التحميل بالمعاني عائد إلى «طبيعة» الفلسفة! لكن لمّا كانت الفكرة التي لدى المادّيّة عن الفلسفة تختلف تماماً عن تلك التي لدى المثاليّة، فإنّ هذا التحميل بالمعاني في عمل فلسفيّ بالنسبة إلى المادّيّة لا يعبّر عن الطابع اللامتناهي للتأويل، بل عن تعقّد الوظيفة الفلسفيّة إلى أقصى حدّ. فإذا كان عملٌ فلسفيّ ما، بالنسبة إليها، محمّلاً بالمعاني، فذلك لأنّ عليه، كي يوجد كفلسفة، أن يوحِّد عدداً كبيراً من الدلالات. مُشاكَلة: لكن يترتّب عليها عواقب جسام.

ونتهي بمَثَل أخير: الأطروحة المثاليّة الشهيرة القائلة إنّ كلّ الفلسفات أشبه بكونها معاصرة، أو إنّ الفلسفة «أبديّة»، أو إنّ الفلسفة لا تاريخ لها. تستطيع المادّيّة، مهما بدا الأمر مُفارقاً، أن «توافق»، بتحفّظ. بتحفّظ، لأنّها ترى أنّ تاريخاً يحدث في الفلسفة، وتجري فيه أحداث ونزاعات وثورات تُغيِّر «المشهد» الفلسفيّ. تقول المادّيّة، على طريقتها، بفارق من ذلك التحفّظ، إنّ «ليس للفلسفة تاريخ» بقدر ما يكون تاريخ الفلسفة **تكراراً للنزاع الأساسيّ نفسه**، ذلك الذي يضع النزعة المادّيّة والنزعة المثاليّة في مواجهة بينهما ضمن كلّ فلسفة. مُشاكَلة: لكن يترتّب عليها عواقب جسام.

سنحتفظ من هذه الأمثلة السريعة بأنّ مع كون الفلسفة **واحدةً**، يوجَد، عند الحدّ الأقصى، طريقتان **اثنتان** متعارضتان من التفلسف، **ممارستان متناقضتان للفلسفة**: الممارسة **المثاليّة** والممارسة **المادّيّة** للفلسفة. لكنّنا سنحتفظ أيضاً بأن المواقع المثاليّة، للمفارقة، **تتطاول** على المواقع المادّيّة، والعكس بالعكس. كيف للفلسفة أن تكون واحدةً، ومتروكة لنزعتين متناقضتين: النزعة

المثاليّة والنزعة المادّيّة؟ كيف لأخصام فلسفيّين أن يتشاركوا في شيء ممّا يخصّهم، ما داموا يتطاولون على بعضهم بعضاً.

مجدَّداً، ها إنّنا نطرح أسئلة ليس في وسعنا أن نجد لها جواباً على الفور. يتوجّب علينا القيام بالتفافة كبرى. ينبغي إذاً التحلّي بالصبر.

صبراً إذاً، لكن هناك مفاجأة حالاً.

إذ في حال وجود «طريقةٍ أخرى للتفلسف» غير طريقة الأساتذة المثاليّين، ممارسةٍ للفلسفة تأبى سحب الفيلسوف من العالَم، بل تنزل به إلى العالَم، وتجعله أخاً لكلّ البشر - في حال وجود ممارسة للفلسفة تنأى بنفسها عن إنزال الحقيقة من عليائها إلى البشر بلُغةٍ لا يعقلها الشغّيلة، بل تُحسِن التزام الصمت والتعلّم من البشر، ومن ممارساتهم، ومن عذاباتهم، ومن صراعاتهم، في هذه الحال يكون في إمكانها أن تُسقِط الفرضيّة التي انطلقنا منها.

بالفعل، لقد توجّهنا بالسؤال إلى أناس مختلفين من حيث عملهم وموقعهم في المجتمع. فأجابنا الجميع بالكلام على أساتذة الفلسفة. أمر طبيعيّ: يجري تدريس الفلسفة في المدارس الثانويّة وفي المعاهد العليا. وكانوا جميعاً، بما هم عليه من تواضع، أو من لامبالاة، يقومون بمماثلة الفلسفة وتدريسها. بماذا يا تُرى كانوا يقومون غير كونهم يردِّدون على طريقتهم ما تعلنه المؤسّسات القائمة في مجتمعنا من أنّ الفلسفة مِلكٌ لأساتذة الفلسفة فنظراً لشعورهم بالرهبة أمام هذا الأمر الواقع الذي يشكّله النظام الإجتماعيّ، واستهوالهم صعوبة فلسفة الفلاسفة، لم يجرؤوا على مسِّ مَزْعَم فلسفيّ. فإذ هالهم، أو ثبَّطهم تقسيم العمل إلى يدويّ وفكريّ، وعواقبه العمليّة، وسيطرة الفلسفة المثاليّة، ولغتها الخاصّة بالمؤهّلين حصراً. لم يجرؤوا على أن يقولوا مع المادّيّين (مثل ديدرو، لينين، غرامشي): «كلّ إنسان فيلسوف».

يتكلّم الفلاسفة المثاليّون لصالح الجميع، نيابةً عن الجميع. بالطبع! في اعتقادهم أنّهم يمتلكون الحقيقة في كلّ شأن. أمّا الفلاسفة المادّيّون فيتميّزون بالسكوت: إنّهم يُحسِنون التزام الصمت، كي يُنصِتوا للناس.

ليس في اعتقادهم أنّهم يمتلكون الحقيقة في كلّ شأن. إنّهم يدركون أنّ ليس في إمكانهم أن يصبحوا فلاسفة إلّا شيئاً فشيئاً، بتواضع، وأنّ فلسفتهم تأتيهم من **الخارج**: عند ذاك، يَلزَمون الصمت ويُصغون.

لا حاجة للمُضيّ قُدماً لنعرف ماذا يسمعون، للتوصّل إلى أنّ في أوساط الشعب، هناك لدى الشغّيلة، الذين لم يتلقّوا دروساً فلسفيّة، ولا كان لهم أيّ «معلّم» يقتدون به في فنّ التفلسف، توجَد **فكرة عن الفلسفة** على قَدْرٍ من الدقّة كافٍ لأخذها في الاعتبار وللكلام عليها. وهذا يدعم ما يذهب إليه المادّيّون في قولهم إنّ «كلّ إنسان فيلسوف»، حتّى لو كانت الفلسفة التي يحملها هذا الإنسان في ذهنه غير مطابقة تماماً، كما نتوقّع! لفلسفة الفلاسفة الكبار والأساتذة.

أيّة فلسفة هي هذه «الطبيعيّة» لدى كل إنسان؟ إذا طرحتم السؤال على من تعرفون، الناس «العاديّين»، هم سيتمنّعون ربّما عن الإجابة، تواضعاً، لكن سينتهي بهم الأمر بأن يعترفوا قائلين: «نعم، لديّ فلسفة تخصّني». أيّة فلسفة؟ هي طريقة في «رؤية الأشياء». وسيقولون، إذا ما ألححتم بالسؤال: «هناك في الحياة أشياء أعرفها جيّداً، بالخبرة المباشرة: مثلاً، شغلي، أو الناس الذين أخالطهم، أو البلدان التي جُلْتُ فيها، أو ما تعلّمته في المدرسة أو في الكتب. لِنُسَمِّ ذلك **معارف**. لكن يوجد في العالَم الكثير من أشياء لم أرَها، ولا أعرفها. هذا لا يحول بيني وبين تكوين **فكرة ما عنها**. في هذه الحال يكون لديّ **فِكَر تتخطّى ما لديّ من معارف**: مثلاً، حول منشأ العالَم، وحول الموت، وحول العذاب، وحول السياسة، وحول الفنّ، وحول الدين. لكن لديّ المزيد: لم تكن هذه الفِكَر متماسكة في ما بينها، إذ جاءتني بلا انتظام، مبعثرة، مِن يَمنة ومن يَسرة، منفصلة بعضها عن بعض. لكنّها، شيئاً فشيئاً، توحّدت، لا أعرف لماذا، بل وحدث أمر غريب: هو أنّني قمت بتجميع كلّ معارفي، أو كلّها تقريباً، **إلحاقاً** بهذه الفِكَر العامّة، **إلحاقاً بوحدتها**. تسنّى لي عندذاك أن أتدبّر لنفسي نوعاً من فلسفة، نظرةً إلى الأشياء في جُملتها، بالتي أعرفها منها، والتي لا أعرفها. فلسفتي، إنّها معارفي وقد توحّدت إلحاقاً بفِكَري». وإذا سألتم: وما نفْعها لك، هذه الفلسفة؟

سيجيب: «الأمر بسيط: أن أحدّد توجّهي في الحياة. إنّها كالبوصلة: تشير نحو الشمال. لكن، كما تعلمون، كلٌّ يتدبّر لنفسه فلسفته الخاصّة».

هذا ما يقوله إنسان عاديّ. لكنّ مراقباً مدقّقاً قد يضيف الملاحظات التالية.

قد يقول إنّ كلّاً يتدبّر لنفسه فعلاً «فلسفته الخاصّة»، لكن لدى الاختبار، يتبيّن أنّ كلّ هذه الفلسفات تتشابه، وليست سوى تنويعات شخصيّة على خلفيّة فلسفيّة مشتركة، وانطلاقاً من هذه الخلفيّة ينقسم الناس حول ما يحملون من «فِكَر».

قد يقول إنّ من الممكن تكوين نوع من فكرة عن الخلفيّة الفلسفيّة «الطبيعيّة» لكلّ إنسان، عندما نقول، مثلاً، عن شخص ما، حسب طريقة تحمّله العذاب أو المحن التي تقسو في إذلاله، إنّه رغم كلّ شيء يأخذ تقلّبات الحياة «بفلسفة» أو إذا كانت الحياة تطيب له، إنّه يعرف كيف يتجنّب التفريط بنِعَمها. وفي هذه الحال هو يقيم مع الأشياء، جيّدة كانت أم سيّئة، علاقات متّزنة، مدروسة، مضبوطة، عاقلة: ويقال عنه إنّه «فيلسوف».

ماذا نجد في مضمون هذه «الفلسفة» لقد أحسن غرامشي تفسير ذلك عندما كان يقول: نجد فكرةً معيّنة عن ضرورة الأشياء (التي يجب الانصياع لها)، وبالتالي درايةً معيّنة، من جهة، وطريقة معيّنة في الاستفادة من هذه الدراية في مِحَن أو نِعَم الحياة، بالتالي حكمة معيّنة، من جهة أخرى. إذاً موقفاً معيّناً نظريّاً، وموقفاً معيّناً عمليّاً، مترابطين معاً: حكمة معيّنة. هكذا نجد، في فلسفة الناس العاديّين «العفويّة» هذه، موضوعين كبيرين يخترقان كلّ تاريخ فلسفة الفلاسفة: تصوّراً معيّناً عن ضرورة الأشياء، عن نظام العالَم، وتصوّراً معيّناً عن الحكمة الإنسانيّة في مواجهة مجرى العالَم. فهل من قائل بعد إنّ هذه الفِكَر ليست فلسفيّة بالغة؟

والحال، إنّ اللافت المدهش في هذا التصوّر، هو طابعه المتناقض والقائم على مفارقة. ذلك أنّه، في حقيقة الأمر، تصوّر «نشيط» جدّاً: إنّه يفترض أنّ الإنسان يستطيع شيئاً في مواجهة الضرورة في الطبيعة وفي المجتمع، ويفترض تفكيراً عميقاً وتركيزاً على الذات، ودرجة عالية من تمالك النفس عند نهايات الألم أو عند تَيَسُّر سبل السعادة. لكن، في الواقع، عندما لا يكون هذا الموقف،

الآخذ بالنشاط في الظاهر، قد «تثقّف»، وتحوّل، في الصراع السياسيّ مثلاً، يكون، في أغلب الأحيان، مُعبّراً عن طلب الملاذ في السلبيّة. إنّ نشاطاً يبديه الإنسان هو، إن شئنا، أمر حميد، لكنّه يمكن أن يكون سلبيّاً وامتثاليّاً. إذ ليس في الوارد، في هذا التصوّر الفلسفيّ «العفويّ»، التصرّفُ في العالَم إيجابيّاً، حسب ما تريده حتّى بعض الفلسفات المثاليّة، أو «تحويلُ» العالَم، حسب ما يريده ماركس، بل تقبّله، مع تجنّب كلّ مظالمه. هذا أحد معاني الكلمة المنقولة هنا عن «إنسان عاديّ»: «كلٌّ يتدبّر لنفسه فلسفته الخاصّة»، في العزلة («كلٌّ لنفسه»). لماذا؟ لكي يتحمّل عالَماً يسحقه أو يمكن أن يسحقه. وعندما يتعلّق الأمر بإمكانيّة ضبط مجرى الأشياء فعلاً، يكون الجواب بالانقياد لهذا المجرى «عملاً بفلسفة»، للنجاة بالنفس من الورطة على أسلم وجه، أكثر من كونه بمحاولة تحويل ذلك المجرى. وباختصار، يتعلّق الأمر بالتكيّف مع ضرورةٍ تتخطّى قدرات إنسان واحد، ويتعيّن على هذا الإنسان أن يجد الوسيلة لتقبّل تلك الضرورة، بما أنّ لا حَوْلَ له ولا قوّة لتغييرها. نشاطٌ، نعم، لكن سلبيّ نشاط نعم، لكن مع الإذعان.

لا يتعدّى ما قمتُ به هنا كونه تلخيصاً لرأي الفيلسوف الماركسيّ الإيطاليّ غرامشي حول هذه النقطة. وبإمكانكم أن تلمسوا، في هذا المثَل، كيفيّة تفكير فيلسوف مادّيّ. إنّه لا يسترسل في «اختلاق المزاعم»، ولا يتوسّل الحماسة في خطاب، ولا يقول إنّ «كلّ الناس ثوريّون»، إنّه يَدَع الناس يتكلّمون، ويقول الأشياء كما هي. نعم، هناك مخزون من الإذعان في أوسع أوساط الجماهير الشعبيّة التي لم يتمّ بعد إيقاظها للنضال أو حتى عند الذين خاضوا النضال، لكن مُنوا بالهزيمة. يأتي هذا الإذعان من أعمق أغوار التاريخ، الذي كان دائماً تاريخ المجتمعات الطبقيّة، والتالي مجتمعات الاستغلال والاضطهاد. لم يتوانَ أبناء الشعب، وقد كيّفهم هذا التاريخ، عن الانتفاض؛ ولمّا كانت الانتفاضات تمنى دائماً بالهزيمة، لم يعد لهم من خيار غير أن يذعنوا، ويتقبّلوا «بفلسفة» الضرورة التي كانوا ينصاعون لها.

هنا تحديداً سيظهر الدين.

٢

الفلسفة والدين

ذلـك أنّ هذه الضرورة التي لا بدّ من تقبّلها هي أوّلاً الضرورة العائدة إلى الطبيعـة، ذات القوانين التي «لا إمرة عليها إلّا بإطاعتها» (هيغل). لكنّها أيضاً، وخصوصـاً، الضـرورة العائدة إلـى النظام الاجتماعـيّ، الذي يعجـز الأفراد، مأخوذيـن في عزلتهم، عن تغييره، وعليهم بالتالي تقبّله هو الآخر. من هنا كان المنحـى الإذعانيّ عموماً للفلسـفة القائلة: «لقد سـاد الظلم دائماً في الأرض، ودائماً كان هناك أثرياء ومعوزون»، إلخ. وإن كان لهذا الإذعان ربّما أن يُجَنِّبَ أتباعَـه (فـي حسـبانهم) الآلامَ التي كـان يمكـن أن يفاقمها تَمرُّدُهـم، فهو في المقابـل، عندما يمتدّ ليشـمل كتلاً بشـريّة، لا يكون أقلّ تدعيمـاً للنظام القائم وشـروره: نظام الطبقة المسـيطرة تحديداً، التي تسـتغلّ الشغّيلة، ولها مصلحة جُلّى في أخذهم الأمور وِفق «فلسفة» للإذعان.

ونجـد في هـذا التصوّر، لحياة يتوجّب «أخذُها بفلسـفة»، ليس الاعتراف بضرورة «الأشـياء» وحسـب، بل الإشارة إلى طابع الخروج عن السيطرة الذي يَسِـم هـذه الضـرورة التي تحكم البشـر. يمكن فـي كلّ لحظـة أن يقع حادث، كارثة، أزمة، تَدَخُّلٌ وحشيّ من السلطة، ممّا يُكَدِّر العيش: والناس لا حَوْلَ لهم فـي مواجهة هذه «المصادَفات» التي تعبّر إمّا عن عجزهم عن التوقُّع، وإمّا عن اعتباطيّة السـلطة. عندئذٍ، تظهر هذه السـلطة (سلطة الطبيعة، أو سلطة الدولة) كقوّة تتخطّى طاقات البشـر، كقوّة ذات قدرات تفوق ما هو طبيعيّ، ولا يمكن توقّع ما يصدر عنها من «قرارات».

مـن الواضـح أنّ نموذج هذه السـلطة أو ملخّصها هـو الله. وهذا ما يجعل

التصوّر الذي يحمله الذين ليسوا بفلاسفة، على هذا المستوى، تصوّراً ذا طبيعة دينيّة في المقام الأوّل. ومهما نُوغِلْ في التاريخ الإنسانيّ رجوعاً إلى البدايات، نَجِدْ دائماً هذه القوّة الكلّيّة القُدْرة، التي تتجاوز إمكانيّات التوقُّع وردّ الفعل لدى الأفراد والجماعات الإنسانيّة. يتلقّى الأفراد مصيرَهم والحال هذه كقَدَر يتقرّر من خارجهم، وإذ لا يرون أحداً يقرِّر، يذهبون إلى أنّ الصانع والمرتِّب لكلّ هذا النظام، الذي يتوجّب الانصياع له، هو الله.

لذا يسود **الإذعان** بصورة عامّة الفلسفةَ العفويّة لدى الناس «العاديّين» عندما لا يكونون مستنفَرين في الصراع. لذا تتشابه إلى هذه الدرجة الفلسفات الشخصيّة التي يصنعها كلّ في زاويته المعزولة. ذلك أنّ وراء كلّ فلسفة شخصيّة هناك **خلفيّة** من دين ليست شخصيّةً في شيء، إنّما هي اجتماعيّة، باقية إرثاً حيّاً من التاريخ الإنسانيّ المديد. وقد بات واقعاً مثبتاً أنّ باستثناء فترات معيّنة في التاريخ خَدَمَ الدينُ خلالها انتفاضةَ الوُضَعاء (المسيحيّون الأوائل، حرب الفلّاحين، وعدد من الفِرَق الدينيّة: الألبيجيّون، إلخ)، وباستثناء محاولات بعض المسيحيّين المعاصرين المشاركة في معارك الطبقة العاملة، كان الدين، عبر التاريخ، مرتبطاً إجمالاً **بالإذعان** أمام مِحَن العالم، لقاء «**الوعد**» بتعويض في عالم آخَر.

إذا كانت الفلسفة لم توجد دائماً، يبقى من المثبَت أنّ الدين كان موجوداً على الدوام، بشكل أو بآخَر، حتّى في أولى المجتمعات المشاعيّة، المسمّاة «بدائيّة». فهو قد سبق الفلسفة في الوجود، ولم يؤدِّ ظهور الفلسفة إلى اختفائه. على العكس تماماً، إذ أمكن القول إنّ الفلسفةَ المثاليّة، التي افتتحت تاريخ الفلسفة مع أفلاطون، وكَمْ غيرَها من فلسفات توالت منذئذٍ، إنّما كانت «ابنة الدين». هناك شيئ باقٍ، في الوعي العامّ، من هذه السيطرة الطويلة للدين، الذي تراجع مقدِّما تنازلات، لكنّه لم يختفِ من عالمنا. كما هناك شيئ باقٍ من السيطرة الطويلة للمثاليّة الفلسفيّة، التي كان ارتباطها بالدين من الوثوق بحيث لم تتمكّن الفلسفة من فكّ ارتباطها بالدين إلّا بشرط مطلق هو أن تحتفظ بمعتقداته الثابتة وتتبنّى المسائل الدينيّة الكبرى باعتبارها مسائل فلسفيّة.

ويبقى الفارق الوحيد في أنّ الفلسفة كان لها طريقة جديدة في معالجة تلك المسائل القديمة. لكنّها كانت تقبلها كمسائل «بديهيّة».

مثلاً[١]، كان الدين يطرح مسألة المسائل، مسالة **أصل العالَم**. لماذا يوجد شيء ما وليس لا شيء؟ لماذا يوجد الوجود وليس العدم؟ لماذا يوجد العالَم، والبشر؟ وكان يجيب: العالَم خلقه الله من العدم، وإذا كان الله قد خلقه، فذلك كي تقوم الحيوانات والنباتات بتغذية البشر، وكي يتمَّ خلاص البشر، أبناء الله، في نهاية الأزمنة.

إلّا أنّ الفلسفة ورثتْ مسألة المسائل هذه، مسألة أصل العالَم، التي هي مسألة العالَم، والبشر، والله. وقد توجَّبَ عليها أن تحفظها (كان انتقادُها هرطقةً عقابُها المحرقة). لكنّها لم تحفظها ببساطتها الدينيّة، كحكاية، أو كسلسلة من اللوحات الأسطوريّة. أعطت الفلسفةُ تلك المسألة مضموناً مفهوميّاً، مضمونَ فكرٍ تجريديّ وعقلانيّ. وهكذا، تحوّلَ الله المشخّص في الأناجيل، الذي أرسل ابنه إلى العالَم وجعله يولَد في حظيرة، إلى «**الله الفلاسفة والعلماء**»، حسب تعبير پاسكال، الذي انتابه من ذلك، وكان «مؤمناً» حقيقيّاً، شعورٌ ساخط بالفجيعة[٢]: تَحوَّلَ إلى مفهوم بالغ التجريد، يلعب دوراً نظريّاً في منظومة من المفاهيم. لقد سبقَ لأفلاطون أن اعتبره **فكرة الخير**، القادرة على تنظيم عالَم اجتماعيّ تراتبيّ[٣]، واعتبره أرسطو **المُحَرِّك الأوّل**[٤]،

---

(١) طوّر ألتوسّير الأطروحات المقدَّمة في الفقرات الثلاث عشرة التالية في مخطوطة مصاغة سنة ١٩٨٢، وجرى إصدار مقتطفات منها بعد رحيل الكاتب تحت عنوان: «التيّار الجوفيّ لماديّة التلاقي»، « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre », *Écrits philosophiques et politiques,* éd. F. Matheron, Paris, Stock-IMEC, t. 1, 1994, p. 539-582.

ويوجد تلخيص لها في الدرس الأوّل في سلسلة من خمسة «دروس في الفلسفة للعِلميّين» ألقاها ألتوسّير سنة ١٩٦٧، لكنّها صدرت لاحقاً تحت عنوان: «الفلسفة وفلسفة العلماء العفويّة»، *Philosophie et philosophie spontanée des savants, (1967),* Paris, Maspero, coll. « Théorie », 1974, p. 25-26. أنظر ص ٦٨، الهامش ١

(٢) « Mémorial de Pascal », dans B. Pascal, *Œuvres*, éd. L. Brunschvig, Paris, Hachette, 1921, t XII, p. 4.

(٣) الجمهورية (VII, 517 b-c.).

(٤) «الميتافيزيقا» (XII, 7, 1072 a-1072 b.).

الخليق بإدخال الحركة في العالَم. واعتبره ديكارت **السبب الأوّل**[١] ذا الكمال اللامتناهي، لعالَم مقتصر بكامله على الميكانيكيّة، واعتبره سبينوزا **ماهيّة لامتناهية** أو الطبيعة الكلّيّة القدرة على تحقيق مراميها[٢] (كونُ الله السبينوزيّ هذا مماثلاً للطبيعة كلّفَ الفيلسوفَ مواجهةَ التهمة بالإلحاد، المثبَتة)، واعتبره لايبْنِتز **الحاسب اللامتناهي** لأفضل العوالم الممكنة[٣]، إلخ.

بتحويل اسم الله على هذا النحو، وبتعريفه بدقّة، واستخلاص الاستنتاجات النظريّة من هذا التعديل، كانت الفلسفة تُعدِّل في واقع الأمر «طبيعةَ» الله، **كي تُخضِع الله، الذي كان الدين يفرضه عليها، لأهدافها الفلسفيّة الخاصّة**: تحميل الله هذا **المسؤوليّة** عن العالَم، وتوفير **الضمانة** لهذا العالَم الذي عدّلته الاكتشافات العلميّة والانقلابات الاجتماعيّة تعديلاً عميقاً. كانت الفلسفة تضع الله في خدمتها، لكنّها كانت تخدمه في الوقت نفسه. ولبلوغ هذه الغاية أخذت الفلسفة المثاليّة على عاتقها، على مدى زمن طويل جدّاً، عدا بعض الاستثناءات، مسألة «الأصل الجذريّ للأشياء» (لايبْنِتز[٤])، وحاولت خرق «غموض» هذه المسألة، وإعمال الفكر فيها بلغة مفهوميّة ومتماسكة... كما لو كان لهذه المسألة معنى ما.

في واقع الأمر، إنّ القول بوجود مسائل لامعنى لها هو أحد مكاسب المادّيّة. ففي مسألة الأصل الجذريّ للأشياء هذه، كان على المادّيّين، وعلى

---

(١) *Réponses aux premières objections*, dans R. Descartes, OEuvres, éd. C. Adam et P. Tannery, Paris, Vrin, t. IX, 1re partie, 1982, p. 86-88.

(٢) كتاب الأخلاق (*Éthique*, trad. B. Pautrat, Paris, Seuil, 1999, Livre I, Définition VI, p. 15 ; Livre II, Proposition XXIX, Scolie, p. 67).

(٣) G. W. Leibniz, *Essais de théodicée*, éd. J. Brunschwig, Paris, Garnier-Flammarion, 1969, § 8, p. 108; «Dialogus» dans G. W. Leibniz, *Die Philosophischen Schriften*, éd. C. Gerhardt, t. VII, Berlin, Weidmann, 1890, p. 190, note « Cum Deus calculat et cogitationem exercet, fit mundus » :
(عندما يحسب الله ويمارس التفكير، يتكوّن العالَم)

(٤) *Sur l'origine radical des choses*, trad. P.-Y. Bourdil, Paris, Hatier, coll. «Profil formation», 1994.

كانط نفسه[1]، أن يروا ليس أكثر من خديعة نظريّة، موحى بها من الدين، خديعة ينبغي على الفلسفة أن تتخلَّصَ منها، بكلّ بساطة. ولإعطاء صورة عن ذلك في إمكاني أن أقول إنّ مسألة «**لماذا يوجد شيءٌ ما وليس لا شيء**» تضاهي بعبثيّتها تلك المسألة التي تُطرَح على الأطفال لتسليتهم: «**لماذا يا تُرى لا يفيض البحر الذي يصبّ فيه العديد من الأنهار ؟**». عندما يُطرح السؤال: «لماذا يوجد شيءٌ ما وليس لا شيء؟»، يغيب عن الخاطر أنّ لو لم يكن هناك «شيء ما» (ذو وجود)، لما كان هناك أحد ليطرح سؤال العدم، وأنّ مسألة العدم بالتالي هي خدعة التظاهر بالاعتقاد أنّ الوجود يمكن **ألّا يوجد** _ في حين أنّ ليس هناك من خيار!

وبما أنّنا لسنا على عجلة في أمرنا، أسمح لنفسي بأن أقدِّم، في ما يتعلّق بمسألة أصل العالَم الشهيرة هذه (التي لا تزال تُلهِم فلسفة فلاسفة العصر الحديث، مِثل هايدِغِر)، مَثَلاً مضيئاً، يُبيِّن كيف تُعالَج المسالة من قِبَل المثاليّة ومن قِبَل المادّيّة.

ستقول الفلسفة المثاليّة: خلق الله العالَمَ مِن الخواء، أي من **العدم**. لم يكن هناك شيء إذاً (إلّا الله) قَبْل صدور الأمر من الله بخَلْق العالَم. لاحِظوا أنّ الكلمة الصغيرة «قَبْل» تطرح مسائل مخيفة، إذ تشير إلى أسبقيّة زمانيّة. والحال هذه، هل كان الزمان موجوداً قَبْل خَلْق العالَم؟ أم إنّه لم يظهر إلّا مع خَلْق العالَم، مخلوقاً هو الآخر؟ وإن كان مخلوقاً هو الآخر، فقَبْل الزمان، بالتالي، لم يكن يوجد زمان، بل كان هناك أزليّة الله + العدم الذي منه انتشل الله العالَم بالخَلْق الخالص (مِن لا شيء). وهذا يُبرز بسطوع كلّيّة قدرة الله (ذلك أنّ في عالَم البشر، لا يمكن «خَلْقُ» شيءٍ من لا شيء: لا بُدَّ مِن مادّة موجودة مُسبَّقاً). لكن كلّما تعاظمت قدرة الله، كلَّما تناقصت القدرة على فهمه. وقد ذهبت الفلسفة

(١) نقد العقل الخالص، مصدر مذكور، ص ١٠١٥: «المظهر المتعالي [...] لا يتعطّل، حتّى بعدما تُكشف حقيقته، ويتمّ الاعتراف الصريح ببطلانه بفضل النقد المتعالي (مثلاً، المظهر الذي تقدِّمه هذه العبارة: يجب ان يكون للعالَم بداية وِفْق الزمان)».

المثاليّة في اتّساق تفكيرها إلى حدّ القول إنّ الله «يتعذّر فهمُه»، إنّه خارج نطاق كلّ مداركنا الإنسانيّة، وإنّنا إذا كنّا نتكلّم عليه، فذلك «من باب المماثلة» (مع حفظ النِسَب، لأن ما من قياس يضعه في مقارنة معنا). بالفعل، فليفهم مَن يفهم كيف أنّه قد تواجد وحده بصحبة العدم، وأنّه انتشل وجود العالَم من لا شيء! هذا يجعله عندئذٍ حقّاً الأصل المطلق للعالَم، لكن يتعذّر فهمُه.

لنأخذ في المقابل فلسفة مادّيّة كفلسفة أبيقورس. إنّها لا تتكلّم على أصل العالَم (مسألة بلا معنى)، بل على بداية العالم. وهي لا تلجأ إلى الله الكلّي القدرة لينتشل العالم من العدم. فقبل البداية، لا يوجد الله، ولا العدم. ماذا يوجد إذاً يوجد، حَسَبَ طرح مادّيّ بامتياز، دائماً شيءٌ ما موجود مسبّقاً، ودائماً مادّة موجودة مُسبّقاً، وهي ليست الخواء: إنّها مادّة خاضعة لقوانين. ما هي هذه المادّة؟ إنّها الذرّات اللامتناهية عدداً، جزيئات غير قابلة للقسمة، لا تني تقع كلّها في الفراغ اللامتناهي، تحت تأثير الجاذبيّة (قانون)، وقوعاً متوازياً، دون أن تلتقي أبداً. فالشاعر الفيلسوف لوقريتيوس الذي عَرَض، في قصيدة عنوانها «في طبيعة الأشياء»، فلسفةَ أبيقورس الذي كانت مخطوطاتُه قد أُتلِفَت، يقول: قبل بداية العالَم كانت الذرّات تقع «وقوع المطر». وكان ذلك لِيدوم إلى ما لانهاية لو أنّ تلك الذرّات لم تكن تتحلّى بخاصّيّة مدهشة، «الخروج عن المَساق»، أو القدرة على إمالة خطّ وقوعها المستقيم، إمالةً غير ملحوظة. يكفي **قَدْر لا يُذكر من الحَرْف**، من **«الانحراف»**، كي **تتلاقى** الذرّات وتتكوّم: وإذ بنا في بداية العالَم وفي العالَم. لا يوجد في الأصل لا الله ولا العدم، لا يوجَد أصل، بل توجَد البداية، ولإدراك البداية، هناك مادّة موجودة مسبّقاً، تصبح عالَماً بفعل **التلاقي** (العارِض، العشوائيّ) بين عناصرها. والتلاقي هذا، الذي يحكم الكلّ، هو وَجْهُ العَرَضِ والمصادفة، لكنّه يُنتِج ضرورة العالَم: هكذا تُنْتِج المصادفةُ وَحْدَها الضرورة، دونما تدخّل من الله[1]. أي أنّ العالَم يُنتِج ذاتَه وَحْدَه، وأنّ مع

(١) يقول ألتوسّير في كتابه قراءة الرأسمال (*Lire le Capital*, éd. É. Balibar, Paris, Puf, coll. « Quadrige », 1996 (1965), p. 46.): إنّ «[...] النظريّة الماركسيّة حول إنتاج المعرفة» =

إبدال مسألة الأصل المثاليّة بمسألة البداية المادّيّة (أو الحدوث، أو المجيء)، يتمّ **التخلّص من مسائل لا معنى لها**: ليس مسألة أصل العالم وحسْب، بل كلّ ما يتعلّق بها – مسألة الله، وأنّه كلّيّ القدرة، وتعذُّر فهمه، والزمان، والأبديّة، إلخ.

كذلك كان الدين يطرح مسألة **نهاية العالم** (بمعنَيَيْها: الموت وما بعده، ومآل العالَم). فلماذا وُجِد الإنسان على الأرض؟ ما هو مآل الإنسان، أيّ معنى لوجوده ولتاريخه، ما غاية هذا التاريخ؟ كان الدين المسيحيّ يجيب عن هذه الأسئلة بالعقائد المتعلّقة بالخطيئة الأصليّة، وبتجسّد الله في المسيح، وبخلاص الجنس البشريّ في نهاية الأزمنة مفتدىً بآلام المسيح. وقد استعادت الفلسفة هذه المسألة، أو كان عليها أن تستعيدها (وتُواصِل استعادتها عندما تكون فلسفة مثاليّة أو روحيّة). لكنّها، بالطبع، لم تحافظ على شكلها: هذه اللوحات التي تمثّل الحكاية المسيحيّة. لقد أعْمَلتْ الفِكْر في هذه المسألة بمفاهيم فلسفيّة، وتلميحات تجريديّة مترابطة في ما بينها أشدّ الترابط الممكن. وطَرَحتْ موضوعة حالة الفطرة، والسقوط، الذي لا يمكن تجنّبه، في حالة المجتمع (لحماية البشر من مساوئ حالة الحرب، الناتجة عن حالة الفطرة)، وأعملت الفكر في شروط الانتصار النهائيّ للحرّيّة في التاريخ. هنا أيضاً، قامت بتحويل مفردات السؤال، ومفردات الجواب، **تِبْعاً للتغيّر التاريخيّ الذي طال معتركات الصراع السياسيّ والإيديولوجيّ**، وتبعاً للمواقف الخاصّة التي يتّخذها الفلاسفة. لكنّها حافظت على مسألة وِجهة الوجود الإنسانيّ، ووِجهة التاريخ، قبل أن يُكشف دجلها النظريّ على يد فلسفة ماركس المادّيّة، مستعيدة استلهام تقليد قديم، من وجوهه البارزة أبيقورس، ومكيافيللي، وديدرو، إلخ.

= تفرض «واجب التخلّي عن كلّ غائيّة للعقل، واستيعابَ العلاقة التاريخيّة لنتيجة ما مع شروطها كعلاقة إنتاج، لا كعلاقة تعبير، وبالتالي، كعلاقة ما قد نسمّيه، بكلمة تتنافر مع نسق المقولات الكلاسّيكيّة، وتتطلّب استبدال هذه المقولات نفسها، ضرورة طابعها العَرَضيّ».

إنّها أيضاً مسألة لا معنى لها. فهذه المسألة المتعلّقة بمعنى الوجود الإنسانيّ والتاريخ الإنسانيّ (كما لو أنّ أحداً كلّيّ القدرة قد عيّن لهما مسبّقاً هدفاً نهائيّاً) تضاهي بسذاجتها السؤال الذي طرحه مالبْرانْش: «لماذا إذاً تمُطِر على البحر، وعلى الرمال، وعلى الطرق العامّة[1]». والقصد ضمناً: لا معنى لذلك، ما دام البحر لا يعوزه الماء، والكثبان والطرق، حيث لا شيء ينبت، ليست بحاجة إليه بالتالي لا فائدة من ذلك في شيء. دهشة لا معنى لها إلّا في فهم للعالم دينيّ، حتّى لو قدّم نفسه على أنّه فلسفيّ، وعلى أنّه تصوّر يريد أن يكون كائن كلّيّ القدرة قد عيَّن غايةً ودوراً لكائنات العالَم كافّة. فيكون ردّ المادّيّة: ولماذا عدم الإقرار بأنّ العالم مليء بأشياء «لا تنفع في شيء» لنمضِ قُدُماً: لماذا عدم الإقرار بأنّ ليس من معنى (نهاية، هدف محدّد مسبّقا) لا للعالم ولا للوجود الإنسانيّ ولا للتاريخ البشري؟ أيكون ذلك محبِطاً لكن مهلاً، لماذا لا نعترف صراحةً بأنّ الشرط الأكثر ضماناً للقدرة على الفعل في العالَم، للقدرة على تحويل مجراه، وبالتالي للقدرة على تضمينه معنىً، بالعمل، وبالمعرفة، وبالصراع، هو الإقرار بأنّ ليس للعالم من معنى (محدَّد مسبّقاً، مثبت من قِبَل كائن كلّيّ القدرة هو عبارة عن افتراض خالص)

إنّ الفلسفة المنبثقة من الدين، أخذت بالتالي مسائل الدين على عاتقها. وينبغي ألّا يذهب الظنّ إلى أنّ الأمر يتمّ على سبيل التقيّة نظراً إلى أنّ التفكير خارج نطاق الدين كان محظوراً على مدى قرون. يجب ألّا يُفترَض أنّ الفلاسفة كانوا جميعاً (يوجد استثناءات) أناساً يتقدّمون «مُقنَّعين[2]» (ديكارت)، وكانوا بالتالي ذوي تفكير مزدوج، «عقيدة مزدوجة». عرف هذا الطرح انتشاراً واسعاً

---

(١) نيكولا مالبرانش، مبحث في الطبيعة وفي النعمة (*Traité de la nature et de la grâce*, I, § 14, dans N. Malebranche, *Œuvres*, t. II, éd. G Rodis-Lewis, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1992, p. 25-26. Voir aussi *idem, Entretiens sur la métaphysique, sur la religion, sur la mort*, IX § 12, *Œuvres*, t. II, *op. cit.*, p. 843-844).

(٢) (رينيه ديكارت): « Cogitationes privatæ », *Œuvres*, *op. cit.*, t. X, 1986, p. 213. «مثلما يضع الممثّل المسرحيّ قناعاً على وجهه ليخفي احمرار جبينه؛ كذلك أنا، الذي سأعتلي مسرح هذا العالَم حيث لم أكن حتّى الآن إلّا مُشاهِداً، أظهَرُ على المسرح مقنَّعاً».

في القرن الثامن عشر لتفسير العلاقات المتناقضة بين الفلسفة والدين. وهذا يفترض أنّ الفلاسفة، نظراً إلى طبيعة الفلسفة بتميّزها النوعيّ، باعتبارها، على ما يبدو، «عقلاً خالصاً»، كانوا دائماً يُعمِلون التفكير على الحقيقة ويمتلكونها، لكن لمّا كان محظوراً إشهارُها على الملأ، تحت طائلة الإحالة إلى محاكم التفتيش والموت، اصطنعوا لأنفسهم عقيدةً تُطرَح أمام العامّة، حيث كانوا يتقدّمون «مُقنَّعين» لإخفاء فكرهم، وحمايته من العقوبات التي تفرضها السلطات الدينيّة أو السياسيّة، مكتفين بإيصال شيء من الحقيقة.

هذا التصوّر المثاليّ لا يتطابق والحقيقة التاريخيّة. ففي الواقع، لدينا كلّ المبرِّرات للاعتقاد بأنّ الفلاسفة الذين تكلّموا على الله، عدا الاستثناء (سبينوزا)، لم يفعلوا ذلك تراجعاً وحسب، أمام ضغوط زمنهم الإيديولوجيّة: لقد آمنوا، هم أيضاً، بالله هذا، الذي غيّروا اسمه؛ لقد آمنوا، هم أيضاً، بالمسائل الدينيّة حول أصل العالَم وحول معنى الوجود والأشياء؛ لقد أعملوا الفكر في هذه «المشكليّة» (نسق المسائل) الموروثة عن الدين حول الحقيقة المطلقة. لقد كانوا فعلاً بحاجة إلى الله هذا لكي «يسندوا» نسقهم الفلسفيّ، ولكي «يُعمِلوا الفِكْر في الكلّ»، لا كفلاسفة «خالصين» مضطرّين لتمويه فكرهم، إنّما كمثاليّين راسخين في معتقدهم.

والدليل على أنه كان في الإمكان التفكير بطريقة أخرى، التفكير وِفق «مشكليّة» مختلفة تماماً، وفي الأوقات الصعبة نفسها نسبةً إلى الفلسفة، هو وجود تقاليد غير التقاليد المثاليّة: التقاليد المادّيّة، التي لم تكن تفكِّر خارج الدين وحسب، بل أيضاً خارج المسائل الدينيّة المحوَّلة إلى مسائل فلسفيّة، وبالتالي على «أساس» مختلف تمام الاختلاف، وِفق «مشكليّة» مختلفة تمام الاختلاف، بكشف المسائل التي لا معنى لها وبالتخلّي عنها.

ليس لهذه الملاحظات القليلة سوى هدف واحد: إظهار أنّ علاقة الفلسفة بالدين ليست علاقة بسيطة، ولا هي علاقة «خالصة»، تكون الفلسفة فيها عقلاً خالصاً على الدوام، ويكون الدين خَطَلاً ودجلاً اجتماعيّاً ليس إلّا.

لا لكون الدين، في شروط معيّنة من الصراع الاجتماعيّ، وهي، والحقّ يقال، نادرة جدّاً حتّى الآن، يستطيع أن يكون شيئاً آخر غير مجرّد إذعان، وحَسْب، بل كذلك لكون الفلسفة ليست محدَّدة بعلاقتها بالدين، وبالمسائل الدينيّة فقط، نظراً إلى أنّ خلف هذه العلاقة، وباتّخاذها مواقف محض فلسفيّة، إمّا مثاليّة، وإمّا مادّيّة، لها كذلك معتركات أخرى، تجعلها تأخذ أو تترك المسائل الدينيّة المتعلّقة بأصل العالم وبمعنى الوجود والتاريخ الإنسانيّين. ليس اتّخاذ المواقف هذا متوقّفاً على وجود الدين: إنّها مواقف تُحيل إلى تعارضات فِكَر وتوجّهات، يتعذّر تفسيرها خارج النزاعات الاجتماعيّة الكبرى، الإيديولوجيّة والسياسيّة، التي تهزّ تاريخ العالم.

كلّ ذلك سيجد تفسيره في ما يلي.

لكن إذا كانت مسائل الفلسفة قد جاءتها، في معظمها، من الدين أوّلاً، يتوجّب بالتأكيد طرح سؤال: وماذا عن كُنْه الدين سؤالٌ صعب.

لم يكن الدين، بالنسبة إلى معظم البشر، على مدى التاريخ الإنسانيّ المديد، يطرح أيّة مسألة، ولم يكن ينطوي على ما هو غامض في شيء. ذلك أنّه كان يجيب بنفسه عن السؤال بالخدمات التي يوفّرها، ولأنّه، بكلّ بساطة، كان يندرج في صميم نظام الأشياء، بمثابة «بديهيّة» لا تستدعي النقاش. كان حاضراً، ممثَّلاً بكهنته، بكنائسه، بأساطيره وعقائده، بأسراره وشعائره. كان حاضراً كحقيقة الأشياء، كي يقول هذه الحقيقة، ويعلّمَها، ويجعلها تسود بين البشر. كان مُقيماً، معترَفاً به، مدعوماً من الدولة. ولمّا كان نظام الأشياء، عندما يجري تمجيده، ينقلب دائماً لصالح الطبقة المسيطرة، كان يُستنتَج من ذلك دائماً أنّ الدين، حسب تعبير يعود لماركس في شبابه، هو فقط «أفيون الشعب[1]»، مخدِّر يُستخدَم لتنويم انتفاضات المستغَلّين، وبالتالي لتقوية

(١) «مقدّمة نقد فلسفة الحقّ عند هيغل» (« Introduction à la Critique de la philosophie du droit de Hegel », dans K. Marx, *Œuvres*, t. III, éd. M. Rubel, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1982, p. 383).

المستغِلّين في إحكام سيطرتهم. وبالفعل، يؤدّي الدين تماماً هذا الدور الإيديولوجيّ الطبقيّ في كافّة المجتمعات الطبقيّة، حتّى عندما يكون قسم من المؤمنين مندفعاً في الصراع الطبقيّ إلى جانب الثائرين[1].

مع ذلك، كان يوجد ما يشبه الدين قبل ظهور المجتمعات الطبقيّة بكثير، في المجتمعات المشاعيّة «البدائيّة»، وكان يؤدّي وظائف أخرى. كان بأساطيره عامل توحيد المجموعة المجتمعيّة في صراعها ضدّ الطبيعة، التي كانت تلك المجموعة تستمدّ منها أَوَدَها بصعوبة. وكان كذلك عامل تنظيم ممارساتها الإنتاجيّة، منادياً عبر سحرته أو كهنته بالأوقات المؤاتية للبذار وللحصاد وللصيد المائيّ أو البرّيّ، لجمع الناس وتنظيمهم في عمل جماعيّ. هكذا كان الكهنة يحوزون، بل يستبقون لأنفسهم، معلومات معيّنة ذات طابع نظريّ، هو الذي يرسي سلطتهم على سواهم من الناس.

لكن هذا ليس كلّ شيء. فما كان آنذاك يقوم مقام الدين كان يُشرِف كذلك على كافّة أحداث حياة الأفراد: الولادة، الاحتلام، التأهيل الجنسيّ والاجتماعيّ، التزاوج، الانجاب، الموت. دورة بلا نهاية: الحياة، الجنس، المجتمع، الموت، وربّما كذلك اللغة. وليس من المصادفة أن تكون هذه الأحداث خاضعة على هذا النحو للتكريس باحتفاليّات خاصّة: إحتفاليّات كانت تؤمّن في الواقع إعادة الإنتاج البيولوجيّ للمجموعة المجتمعيّة، كما تؤمّن، بقانون التزاوج الخارجيّ (زواج من خارج المجموعة)، علاقةَ الجماعة مع غيرها من الجماعات، وتجدُّدَها، وتحالفاتها.

وإذا كانت الأديان التي نعرف في مجتمعاتنا، قد تخلّت، في معظمها، عن دورها، المسيطر آنذاك، في توحيد المجتمع، وعن دورها في تنظيم الإنتاج، فهي لم تتخلّ أبداً عن دورها في التأهيل إلى العيش، وإلى الحياة الجنسيّة، وإلى

(١) في صياغة أولى: «حتّى عندما يتّخذ شكل 'دين علمانيّ' كما في البلدان الاشتراكيّة». في صياغة ثانية: «حتّى عندما يتّخذ شكل دين 'علمانيّ' (دين العقل، الذي مارست شعائره الفِرَق الماسونيّة التي كانت تقدّميّة في القرن الثامن عشر)».

الموت. إنّها لا تزال تكرِّس، باحتفاليّاتها وطقوسها، الولادةَ والزواج والموت، وتراقب، عبر الاعتراف بـ«الخطايا»، بلوغ الحياة الجنسيّة و«سويّة» ممارستها. **هكذا تتعلّق الأديان بالولادة والجنس والموت، بواسطة رابط ما غامض**، بحيث يشكّل الموت في أغلب الأحيان الوجه المستعار للولادة والجنس.

يلازم الموت فعلاً كلَّ تاريخ الحضارة الإنسانيّة. وقد لوحظ أنّ البشر كانوا الحيوانات الوحيدة التي تدفن جثثها، بل أفضل، التي تشيّد لها المدافن، بل أفضل، التي لجأت إلى دفنها مع كلِّ ما تحتاج إليه في حياتها اليوميّة، بما فيه الخدم والقرين، يُضحّى بهم لهذه المناسبة، كما لو أن ذلك يضمن لها **بقاءً في حياة** مرئيّة وظاهرة. لقد ظلّ الموت مرتبطاً على مدى الزمن بفكرة الحياة الآخِرة، حتّى في حضارات لا تعترف بها وعلى ما يبدو لا تخشاها (مدغشقر): إذ أنّ عدم الاعتراف بالموت، وزيارة قبر الفقيد لإقامة الولائم عليه، عبارة استمرار التظاهر بالاعتقاد بأنّ **الحياة مستمرّة**.

والحال أنّ الدين كان حاضراً للاجابة عن السؤال الباعث على القلق، سؤال الموت، بكلّ الأساطير الدينيّة المتعلّقة بخلق العالم والبشر، وبسقوطهم، وشقائهم في هذه الدنيا، وبخلاصهم الذي يضمن لهم حياةً أبديّة، في عالم آخَر ينعم أخيراً بالسلام والسعادة. هذا الدين بالذات، بما لحقه من تحوّلات، كان يصلح تماماً لأن يصبح يوماً أداةً في يد الأقوياء، وأن يخدم قضيّتَهم داعياً المستغَلّين إلى **إذعان** في هذه الحياة **يُعوَّض** في المابعد، وأن يقتصر تقريباً على التزام وظيفة الاستعباد الإيديولوجيّ هذه. إلّا أنّ هذا لم يكن ليحول دون أن يكون الدين أيضاً المُواسي، الذي يتجاوب وشكاوى القلق والشقاء البشريَّيْن، والذي يعطي المسحوقين بالعبوديّة والاستغلال ما يخالونه معنى لحياتهم، والذي يوفِّر لهم أن يعيشوا أو يأملوا أُخوّة ما مُتخيَّلة، ورجاء حياة أخرى، متوَهَّماً، لكنّه مع ذلك رجاء. هذا السؤال المقلق المتعلّق بالموت الذي كان يمكن أن يفاجئهم في أيّة لحظة، لم يكن بالنسبة إلى هؤلاء التعساء سؤالاً يُطرح فقط عند بلوغ الحياة حدّ النهاية. ذلك أنّ الموت هو

أيضاً انعدام الحياة. هذه الحياة التي لا تعدو كونها «رماداً»، في تعبير الإنجيل. لماذا تتوجّب معاناة الألم هكذا، في «عيشة ليست بحياة» كان الدين يردّ على هذا **الموت الحيّ** بوعد بالبقاء في الحياة، وبحياة أخرى. فكان بذلك يخدم، مصالح المستغلّين، ويمكن فهم ذلك، بما أنّه كان يدعو إلى الإذعان، ويُسَوِّغ طَوْقَ ما لا يُطاق من الحياة الحاضرة، لقاء وعد بالتعويض في الحياة الآتية. لكنّ ذلك كلّه كان محوره الموت، وخشية الموت، ومسألة الموت، و«سرّ» الموت والألم، السرّ الملازم لكلّ تاريخ البشريّة، مثل مدافن موتاها. **لماذا الموت والألم؟ لماذا يتوجّب أن يموت البشر ويتألّموا؟**

ربّما كان الشيء الأصعب على البشر إطلاقاً هو أن يتقبّلوا الفكرة التي يدافع عنها المادّيّون، فكرة «وجود» الموت في العالَم، وسلطان الموت على العالَم. ولا يقتصر الأمر على القول بأنّ الإنسان قابل للموت، وأنّ للحياة نهاية، وأنّها محدودة في الزمن. يتعلّق الأمر بتأكيد أنّ في العالَم كَمّ من الأشياء التي لا معنى لها إطلاقاً، ولا يستفاد منها في شيء؛ خاصّة فكرة إمكانيّة وجود ألم ووجع دون أيّ مقابل، أيّ تعويض، لا في هذا العالَم، ولا في ما عداه. يتعلّق الأمر بالاعتراف بوجود خسارات مطلقة (لن تُغطّى أبداً)، وإخفاقات مُبْرَمة، وأحداث بلا أيّ معنى ولا أيّة عاقبة، ومشاريع بل وحضارات بكاملها تجهض وتضيع في عدم التاريخ، دون أن تترك فيه أثراً، مثل تلك الأنهار الكبيرة التي تختفي في رمال الصحراء. ولمّا كانت هذه الفكرة تستند إلى الطرح المادّيّ بأنّ العالَم نفسه ليس له أيّ معنى (مثبت سلفاً)، وما وجوده إلّا مصادفة وقعت كأعجوبة، منبثقة بين عدد لا متناه من عوالم أخرى اختلف مصيرها، وبادت في عدم من الأجرام الباردة، يتّضح أنّ خطر الموت والعدم يحاصر الإنسان من كلّ الجهات، وأنّ الإنسان يمكن أن يتملّكه الخوف من ذلك، عندما تكون الحياة التي يعيش لا تساعد في جعله ينسى الموت، بل تجعل هذا الأخير أكثر حضوراً بالنسبة إليه.

وفي حال لم ننسَ أنّ وراء سؤال الموت يكمن سؤال الولادة كما سؤال الجنس، وأنّ الدين بالتالي يهتمّ بالإجابة عن هذه الأسئلة الثلاثة (الولادة،

الجنس، المـوت) ذات العلاقة بإعادة الإنتاج البيولوجيّ لكلّ مجتمع إنسـانيّ، نتفهّـم والحال هـذه أنّ الدين لا يقتصر على دوره كـ«أفيون الشـعب» في صراع الطبقات. نعم، إنّه مجنّد في صراع الطبقات بلا انقطاع، وتقريباً دائماً إلى جانب أصحاب السـلطان. لكنّه مجنَّدٌ لأنه موجود، وهو موجود لأنّه ينطوي على هذه النـواة مـن الوظائف الباقيـة مُلازِمةً له، هـذه النواة من الأسئلـة والإجابات التي تربطـه، مـن وراء التوكيدات الكبرى حول أصل العالَـم ونهاية العالَم، **بالموت**، **وبالجنس**، **وبالولادة**. هذه الأسئلـة ذات العلاقة، كما قلتُ قبـل لحظة، بإعادة الإنتاج البيولوجيّ للمجتمعات الإنسـانيّة، هي أسئلة «مُعاشة» في اللاوعي، أو في الجزَع، أو في جزَعٍ لاواعٍ. فما تثيره من قلق لم يختفِ مع ظهور المجتمعات الطبقيّة، إنّما بالعكس، لكن لا يمكن القول إنّه يقتصر على هذه المجتمعات، إذ أنّه سابق لها إلى الوجود. إنّه هذا الجزَع الذي يستبدّ بالطفل ويجعله يُهرَع ملتمساً الحماية من والديه، وهو الذي يجعل الإنسانَ يرتعد بعد نجاته من حادث مميت، والجنودَ في المعركة يمتقع وجههم قبل الهجوم، وهو الذي يصيب الشيوخ عند اقتراب النهاية التي لا مردّ لها، والتي يجعلها المرض أكثر إيلاماً.

معرفـة مواجهـة المـوت بعُرْيـه التامّ، مـع إدراك كامـل لِما يعنيـه ودونما خـوف، سـواء في مخاطر الأعمـال، أو الحرب، أو المـرض ــ أو حتّى الحُبّ («وحيداً يكون الإنسـان أمام الحبّ كما أمـام الموت»، مالرو)، هوذا موضوع مأساويّ كبير في الحكمة الشعبيّة وفي الفلسفة المادّيّة. كان فرويد يعرف، وقد أصيـب بسـرطان خطير في الفكّ، أنّـه محكوم بالموت، ومـع ذلك ظلّ يعمل حتّى آخر لحظة، معانياً أقسـى الأوجاع، عارفاً أنّـه سيموت، **وعارفاً متى**. كان يعامل الموت كما هو عليه: **لا شيء**. ويا لها من آلام من أجل هذا اللاشيء!

إنّني أتكلّم على فرويد، على سبيل المثَل، وهو معروف، نظراً إلى شهرته. لكن كم من مئات الملايين من الناس المطموس ذِكرهم لم يبلغوا اسكينة الموت الرهيبة، ما يسمّى «سلام الموت»، إلّا عبر آلام لا توصَف ولا تَهْمُد؟ وإذا ما عرفنا أنّ الحياة الجنسيّة تستطيع هي الأخرى إثارة حالات جزع رهيبة، وأنّ الوجـود (الولادة)

تكتنفه الأسرار (لماذا أنا، وليس «شخص آخر»)، سنرى أنّ التدخّلات الدينيّة التي تُقِرّ موضوعيّاً الاستيلاد البيولوجيّ للأفراد لتجعل منهم أناساً اجتماعيّين تجد صدىً لها في الجزع الإنسانيّ، الذي لا يمكن دحضه بالعقل وحده.

الواقع أنّ الفلسفة المادّيّة كانت تؤكّد منذ زمن بعيد أنّ الخوف من الموت هو صانع الدين («الخوف هو ما خلق الآلهة»)، وبهدف محاربة الدين عملت هذه الفلسفة على سرقة الموت منه، عبر تدمير مخافة الموت، بالبرهان على أنّ الموت عبارة عن لاشيء. وقد سبق لأبيقورس، في القرن الرابع قبل الميلاد، أن فَكّر على هذا النحو: الموت لا شيء بالنسبة إلى الإنسان الحيّ، بما أنّه على قيد الحياة، والموت لا شيء، بالنسبة إلى الميت، بما أنّه لم يعد يعرف عنه شيئاً[1]. وبيّن مادّيّون آخرون في القرن الثامن عشر أنّ الإنسان ليس سوى تنظيم معيّن لمادّة، وعندما يتفكّك (في الموت) فذلك أنّه يعود إلى حالته السابقة. كانت تلك حجج مقبولة بالنسبة إلى عقول متفوّقة، لكنّها أضعف من أن تُقنع معظم الناس، الذين كانوا يطلبون الحماية في الدين. صحيح بلا شكّ أنّ الموت بمعناه الحقيقيّ ليس بشيء بالنسبة إلى الجثّة، أو انّه، بالنسبة إلى الحيّ، ليس سوى لحظة لامتناهية في الدِقَّة يتعيّن عبورها، لكنّ ذلك خطأ في الكلام على الألم الذي يسبق كلّ هذه الميتات، وخطأ بالنسبة إلى الباقين على قيد الحياة، الذين يتلقّون من الموتى الدرس الخالد حول محدوديّة الحياة الإنسانيّة، ويرون مسبّقاً في الموت المصير الذي ينتظرهم حتماً: درس الخوف.

مع ذلك، هنا تحديداً، رغم قصور البراهين الفلسفيّة عن تخليص الناس من مخافة الموت، يمكن الشعور بنوع من الطلاق، أو بطلاق جذريّ، بين التصوّر الدينيّ والتصوّر الفلسفيّ للعالَم.

عندما يقول أفلاطون: «أن تتفلسف، يعني أن تتعلّم كيف تموت[2]»، فهو

---

(١) « Lettre à Ménécée », dans *Épicure, Lettres et maximes*, éd. M. Conche, Paris, Puf, coll. « Quadrige », 1987, p. 219-221.

(٢) *Phédon, 67 e,* 81 *a.* Althusser emprunte sa formule à Montaigne : voir *Les Essais*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. I, 19, p. 82 :
استعار ألتوسّير العبارة من مونتاني.

ينضمّ إلى طروحات الإذعان الدينيّ، لكن من طريق التأمّل والتفكير: الموت، هو الانفصال عن المحسوس والجسد، للتمكّن من تأمّل الحقيقة. عندما يقول سپينوزا في عبارة مادّيّة إنّ «**التفلسف، ليس تَعَلُّم الموت، بل تعلُّم الحياة**[١]»، يذهب في قوله أبعد من حجّة أپيقورس: بدل البرهان على أنّ الموت ليس بشيء، أي بدل شدّ الانتباه إليه، هو يعامله كلاشيء، أي بالسكوت عنه، كيلا يتكلّم إلّا على الحياة.

هذان الموقفان **المتعارضان** (لأنّ الأوّل يدعم الدين، والآخر يعامله بطريقة جدّ نقديّة)، الأوّل مثاليّ والثاني مادّيّ، يشتركان على الأقلّ في كونهما يتدبّران الأمور بالعقل، ويبحثان بدأب عن دلائل وبراهين عقلانيّة. بصرف النظر عن كون هذه الدلائل والبراهين مُقْنِعةً إلى هذا الحدّ أو ذاك. عندما يشرح أفلاطون أنّ الجسد «مقبرة» للإنسان تحول دون رؤيته الحقيقة، وأنّ «ماتَ» تعني تجرَّدَ من جسده (= تحوَّلَ عن الانطباعات المحسوسة) كي يرى الحقيقة[٢]، فليس من السهل تتبّعُ شرحه. وعندما يسوق أپيقورس برهنته حول الموت، يظلّ، رغم كون برهنته هذه غير قابلة للدحض، غير مُقْنِع أبداً. لكن في الواقع، هذه الحجج، مهما كانت أحياناً مصطنعة واعتباطيّة – خصوصاً في التقاليد المثاليّة –، إنّما تظلّ حججاً، وحججاً **توصّل إليها العقل** بعمل دؤوب مُنكبّاً على إنتاج خطاب عقلانيّ متّسق في كلٍّ متماسك. يا للاختلاف عن الدين! حجج الدين تُلازمه منذ البدء، **ودون أن يبذل أيّ جهد في سبيلها**، ودون أن يكون قد أقام بينها انتظاماً عقلانيّاً متّسقاً. فهو تلقّى حججه من الله نفسه، في الوحي، وهو معصوم عن الخطأ، نظراً إلى كونه تلقّى مع تلك الحجج كذلك الضمانة المطلقة بحقيقتها! إنّه واثق من قضيّته إلى الأبد، وعندما يتكلّم على الموت أو على شخص يحتضِر، فذلك كي يضفي مسحة من القدسيّة على هذه المحنة،

(١) **كتاب الأخلاق**، م س.(Livre IV, Proposition LXVII, p. 455)
«ما من شيء يستحوذ على تفكير الإنسان الحرّ أقلّ من تفكيره بالموت، وتتأتّى حكمته من تأمّل ليس في الموت بل في الحياة».

(٢) *Cratyle*, 400 c; *Phédon*, 66 *a*-67 *b*.

بإخافة الناس (الجحيم للخطأة) أو بتعزيتهم: لكن دائماً باستغلال هذه المحنة لإدامة سلطته.

والحال، ما يشكّل الصدمة الأشدّ هو أنّ هذا الطلاق بين المادّيّة والدين يظهر في الممارسة الأكثر ملموسيّة، الأكثر تعلّقاً بالحياة اليوميّة، لدى الناس العاديّين، الذين يعتبرون أنفسهم من «الذين ليسوا بفلاسفة».

كنتُ أقول قبل قليل إنّ فلسفة الذين ليسوا بفلاسفة، بمظهرها السلبي، المذعِن، إنّما تنطوي على شيء ما دينيّ. ويبدو الأمر جليّاً نظراً إلى الإرث الثقيل الذي ينوؤون بحمله: العبوديّة على مدى قرون وقرون، وكلّ انتفاضاتهم المجهَضة والمسحوقة في الدم. ويمكن تفهّم حذرِهم الغريزيّ، وتجنّبهم السُلطة الكلّيّة القدرة- طبيعةً وطبقةً مسيطِرة - التي تثقل كاهلهم وتسحقهم. يمكن تفهّم كونهم بما تربّوا عليه من حذر قديم، يتحايلون على مفاعيل تلك السلطة، ولا يتصرّفون إلّا متجنّبين إيّاها للبقاء على قيد الحياة.

لكن، في الوقت نفسه، يوجد في الفلسفة العفويّة لهؤلاء الناس نفسهم بذرة تصوّر آخر، مناقض، ويقلب ترتيب الحجج. فهو يستعيد دون خشية الفكرة القائلة إنّ من كينونة الإنسان أن يكون خاضعاً لشروط حياة ولقدرات محدودة، وأنه، في الحدّ الأقصى، صائر إلى الموت. لكنّه، بدل الاحتكام إلى الله والإذعان، يستخلص الاستنتاج من ممارسة الناس الحقيقيّة، ويعتبر أنّ هذا الشرط المحدود، الفاقة والعوز، هو بالتحديد الذي يدفع البشر إلى العمل، وإلى تحويل الطبيعة، وإلى البحث الدؤوب عن شيء من الحقيقة بخصوص العالم هذا البحث الذي يعفيهم الدين منه.

يوجد عند أفلاطون حكاية تتكلّم على بدايات البشريّة[1]. المتكلّم هو پروتاغوراس، فيلسوف مادّيّ، إذ أعطاه أفلاطون الكلام. وراح پروتاغوراس يُبيّن أنّ البشر يولدون عراةً تماماً في عالم قاسٍ، عكس الحيوانات التي حَمَتْها الطبيعةُ من

(1) *Protagoras*, 320 *d*-321 *c*.

البَرْد بفَرْوِها. لذا تتوالد الحيوانات بلا تاريخ: هي، فعلاً، **ليس لها تاريخ**. لكنّ البشر المرتجفين اضطرّوا للتكاتف والانكباب على العمل للبقاء على قيد الحياة. هم **حوّلوا عُرْيَهم إلى نشاط مُنتج**، وابتدعوا المجتمع والفنون والعلوم، وبهذا العمل، أعطوا أنفسهم تاريخاً وأنتجوا كلّ روائع الفنّ. هذا ما يقذف بنا في صيرورة لا نهاية لها. لكن تعقيباً على پروتاغوراس، صحيح بصورة مدهشة أنّ البشر يولدون **عراة تماماً**: على أن يُفهم من ذلك أنّ صغير الإنسان هو، بالنسبة إلى الحيوانات الصغيرة، التي تستطيع المشي فوراً بعد الولادة وتستغني عن حَدَب أمّهاتها، «مولود قبل الأوان» ما كان ليعيش لو انّ امّه لم تكن تؤمّن له من الغِذاء والحدَب والحُبّ ما لا غنى عنه لمجرَّد الحياة. إنّ كون البشر قد وُلِدوا عراةً، في البدايات، يعني أنّهم واجدون العري نفسه في كلّ من أولادهم؛ فإيصالُ طفل إلى الإنسانيّة، يعني إلْباسَه كلّ ما حقّقه البشر من انجازات خلال تاريخهم، ويعني إدخاله في هذا التاريخ، نتاج العمل والنضال، الذي يميّز الإنسان. «الإنسان حيوان يعمل[1]» (كانط). «الإنسان حيوان صانع أدوات» (فرانكْلِن[2]، ماركس[3]). الإنسان حيوان تاريخيّ.

هذا مرئيّ في الحياة اليوميّة نفسها. فالإنسان، بالفعل، لا يكتفي بالانصياع لأحداث الحياة الطبيعيّة والاجتماعيّة. **إنّه يحوِّل** شيئاً ما في الطبيعة والمجتمع بكونه يعمل، بكونه يفعل. كلّ شغّيل يعلم جيّداً أنّه يكفيه أن يطبّق بشكل صحيح قوّة عمله على الأدوات التي تساعده على تعديل شكل مادّة معيّنة من أجل إحداث نتيجة جديدة: نتاج لم يكن له، سابقاً، وجود في الطبيعة. كلّ

(١) *Réflexions sur l'éducation*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1993, p. 148.

«الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يضطرّ للعمل» (كانط، **أفكار حول التربية**).

(٢) ذكره ت. بنتلي، **رسائل حول فائدة الآلات لتقصير العمل، وسياسة استخدامها** (T. Bentley, *Letters on the Utility and Policy of Employing Machines to Shorten Labour*, Londres, William Sleater, 1780, p. 2-3). «جرى تعريف الإنسان [كـ] حيوان صانع أدوات أو مهندس (فرانكلن)».

(٣) **الرأسمال** (*Le Capital*, t. 1, trad. J. Roy, Paris, Éditions Sociales, 1976, p. 622, n. 7.) «التعريف الذي يقدّمه أرسطو هو بصريح العبارة أنّ الإنسان بطبيعته مواطن، أي ساكن مدينة. وهو تعريف يُظهر خاصّيّة العصور القديمة الكلاسيكيّة مثلما أنّ التعريف الذي يقدّمه فرانكلن، 'الإنسان بطبيعته صانع أدوات' يُظهر خاصّيّة اليانكي».

إنســان يرى جيّداً أنّه يكفيه أن يؤثّر في غيره من الناس، بصورة مباشــرة أو غير مباشرة، لكي يُحدِث، إذا كانت الظروف مؤاتية، نتائج معيّنة يمكنها كذلك، إذا كـان الناس على مـا يكفي من الكثرة في انضمامهم إلى هـذا الفعل، أن تُفضي إلى نتيجة جديدة، لم يكن لها من وجود في المجتمع.

هذه التجربة ترسّخ الناس في اقتناعاهم بأنّ للأشـياء ما يبرِّرها، ومبرِّراتها قابلـة للفهـم، وقابلة للتحكّم فيهـا، إذ إنّ الإنســان يتوصّل إلى إحـداث نتائج معيّنة باحترامه قوانين إنتاجهـا، وهي قوانين الطبيعة والمجتمع. وهكذا يكون الإنتاج، والفعل، برهاناً على حقيقة هذه القوانين. ولمّا كان الإنســان هو الذي يفعـل، فهـو يعرف القوانين التي تُوجِّه فعلَه، بما أنّه مجبَر على احترامها. هكذا كـان الفيلسـوف الأيطاليّ من القرن الثامـن عشـر، ج. ب. ڤيكو يقول في هذا الصـدد «verum factum» ما يعني «يكون حقيقيّاً ما جرى صُنْعُه» أو «الحقيقة يُظهرهـا الفعـل[1]». بإمكان الدين أن يقـول على هذا المنـوال إنّ الله، إذا كان يعـرف العالَـم، فذلك أنّه «صنعه»، خلقه: وبإمكان الشـغّيل أن يـردّ بالقول إنّ أوّل مـن قام بهـذه التجربة، ليس الله، إذ يجدر التحقّق أوّلاً من وجوده! بل هو نفســه، في ممارسته للإنتاج. وبإمكان العالِم أن يقول الشـيء نفسه، وهو الذي لا يحصل على نتائج علميّة إلّا بشـرط تركيب منظومة اختباريّة كاملة يتوجّب معرفة قوانينها بدقّة من أجل الوثوق بنتائجها.

---

(١) أنظر: *De l'antique sagesse de l'Italie*, trad. J. Michelet, éd. B. Pinchard, Paris, Garnier-Flammarion, 1993, p. 71-73. « Verum et factum convertuntur »
(الحقيقـيّ والحـادث قابـلان لتبديـل أحدهمـا بالآخر). هذا يسـتتبع بالنسـبة إلـى ڤيكو أنّ البشـر «يسـتطيعون اكتسـاب معرفة العالَم [...] لأنّهم صنعوه»: *Principes d'une science nouvelle relative à la nature commune des nations*, trad. A. Pons, Paris, Fayard, coll. « Esprit de la cité », 2001, § 331, p. 130.
ويعـود ماركـس إلى هذا المبـدأ في الرأسـمال: «أليس تاريـخ أعضاء الجسـد المنتِجة التي تخصّ الإنسان الاجتماعيّ، الأساس المادّيّ لكلّ تنظيم اجتماعيّ، جديراً أن تُكرَّس له [...] أبحاث؟ أليس من الأسهل إيصال هذا المشـروع إلى غايته، نظراً إلى أنّ تاريخ الإنسـان، كما يقـول ڤيكو، يتميّـز من تاريخ الطبيعة بأنّنا صانعو الأوّل وليس الثاني؟». الرأس المال، م س، ص ٦٣١، هامش ٤.

هكذا تجري تجربة عظيمة يقوم بها كافّة الشغّيلة (من العمّال، والحِرَفيّين، والفلّاحين، إلى العلماء) متراكمة على مدى التاريخ الإنسانيّ، لإنتاج تصوّر ماديّ للعالَم وتدعيمه، تصوّر يستند إلى الحتميّة وإلى قوانين الأشياء، المكتشَفة في ممارسة تحويل الطبيعة والمجتمع. **لم يعد لهذه الفلسفة في المبدأ أيُّ طابع دينيّ، أيُّ طابع انكفائيّ أو إذعانيّ. إنّها، بالعكس، فلسفة العمل والنضال، فلسفةً نشطة** تأتي داعمة لجهود البشر العمليّة: على عكس المثاليّة، فلسفة **النظريّة**، الماديّة هي فلسفة **الممارسة**: هذا لا يعني أنّها تهمل النظريّة، إنّما يعني أنّها تضع الممارسة «فوق» النظريّة، وأنّها تؤكّد «أوْلَويّة الممارسة على النظريّة».

إذا كان الأمر على هذا النحو (وسنفسّر ما تعنيه كلّ هذه التعابير)، يحضرنا سؤال لا بدّ لنا من طرحه. إذا صحّ أنّ البشر يقضون **القسم الأكبر من حياتهم في العمل**، حيث يواجهون ضرورة أشياء الطبيعة، وفي النضال، أو في الخضوع، حيث يواجهون ضرورة أشياء المجتمع، فما هو تفسير كون أولى كبريات فلسفات الفلاسفة كانت ذات طبيعة مثاليّة (أفلاطون) وكون المثاليّة قد مثّلت، خلال كل تاريخ الفلسفة، الميلَ المسيطر _ بينما الماديّة ليست ممثَّلة إلاّ ببعض الفلاسفة الذين امتلكوا شجاعة السير عكس التيّار؟ ربّما أتى الجواب بأنّ الدين كان موجوداً، وأنّه سيطر على الفلسفة إلى درجة جعلها «خادمة» له، الأمر الذي أسفر عن فرض وجهة مثاليّة على الفلسفة. لكنّنا رأينا، قبل لحظة، أنّ هذا المبرِّر ليس كافياً، وأنّ فلسفة الفلاسفة لها **مبرِّراتها الخاصّة** الأكثر تعقيداً، لتنبثق في التاريخ بشكلها المثاليّ.

لقد حان لنا الآن أن نقول في ذلك بضع كلمات، وأن نتكلّم، من أجل هذا، على فلسفة الفلاسفة. لماذا انبثقت فلسفة الفلاسفة في العالم في القرن الخامس قبل الميلاد، في اليونان[1]

(١) قدّم ألتوسّير بإيجاز جواباً قريباً من الجواب الذي يقترحه هنا في «في جانب الفلسفة»، درسه الخامس حول «فلسفة العلماء العفويّة»، النصّ الذي لن يُنشر في حياته.

كتابات فلسفية وسياسية، م س، ص ٢٥٩-٢٦٢؛ أنظر أيضاً حول إعادة الانتاج، م س، ص ٧٤-٨٤.

إقترح المؤرّخون عدّة إجابات عن هذا السؤال. قال البعض: وُلدت الفلسفة في اليونان على أساس من وجود سوق، ونقود، باعتبار أنّ النقود تقدِّم مثالاً عن «تجريد» أوحى بالتجريدات الفلسفيّة. وقال آخرون: وُلدت الفلسفة في اليونان على أساس الديمقراطيّة، باعتبار أنّ القواعد الديمقراطيّة تقدِّم نموذجاً تجريديّاً للتجريدات الفلسفيّة، وتفرض مواجهة بين وجهات نظر. سنحتفظ من هذه التفسيرات بتشديدها على الطابع التجريديّ للمدارك الفلسفيّة ولتدبّر الأمور بالعقل الفلسفيّ. لكن، هل يتوجّب البحث عن أصل التجريد الفلسفيّ في النقود، أو في الديمقراطيّة؟ يبدو لا.

يجب البحث عن ذلك الأصل في العِلم الحقيقيّ الأوّل الذي انبثق في تاريخ الثقافة الإنسانيّة، وبالتحديد في اليونان بين القرنين السادس والخامس (ق م): الهندسة. يتعلّق الأمر هنا بثورة حقيقيّة في المعرفة، بظهور طريقة إعمال للفِكْر وتدبّر بالعقل لم يكن لها من وجود حتّى ذلك الحين، ولم يكن ينتظرها أحد. قبل ذلك، كانت الرياضيّات التجريبيّة قد عرفت تطوّراً كبيراً على يد شعوب الحوض الشرقيّ للبحر الأبيض المتوسّط، لكنّها ظلّت قاصرة عن بلوغ الشكل النظريّ. ما المقصود بذلك؟ المقصود هو أنّهم كانوا يعرفون كمّاً من خصائص الأعداد (حساب) والأشكال (هندسة). كانت هذه الخصائص قد استُخلِصت من مراقبة تراكيب الأعداد الحقيقيّة والأشكال الملموسة. كان التدبّر العقليّ آنذاك يعالج مواضيع ملموسة: عدد الأبقار، المسافة والمساحة في مجال الحقول، إلخ. كانوا يعرفون إجراء عمليّات على الأعداد وعلى الأشكال: والدليل، أنّ المعمارين وبُناة السفن والمعابد كانوا يعرفون، في الممارسة، بفضل وصفات وقواعد تقنيّة، حلّ مسائل صعبة جِدّاً. ولا تزال حلولهم تثير إعجابنا إلى اليوم. لكنّ هذه الرياضيّات التي كانت تتوصّل إلى نتائج مضبوطة لم تكن تمتّ بصِلة إلى الرياضيّات التي نعرفها، والتي بدأت حول شخص أسطوريّ إلى حدٍّ ما، يدعى طاليس، عاش حوالى القرن السادس (ق م) في اليونان. لماذا؟ لأنّ

النتائج المضبوطة كانت نتيجة مراقبات وممارسات تجريبيّة: **لم تكن مفسَّرةً ولا مبرهَنة.**

تغيّر الأمر تماماً مع طاليس. فهو بدأ بتحكيم العقل بطريقة مختلفة تماماً، وعلى مواضيع أخرى. جرى التوقّف عن مراقبة تراكيب أعداد ملموسة، وتحوّلات أشكال ملموسة، ليُصار إلى تدبّر الأمور بالعقل على مواضيع تجريديّة، مأخوذة بصفتها هذه، أعداداً خالصة، أشكالاً خالصة، بصرف النظر عن مضمونها أو تصوّرها الملموس. وفيما كان يجري تشغيل العقل على هذه المواضيع التجريديّة، شُرِعَ بالتدبّر العقليّ باعتماد مناهج مختلفة، تجريديّة هي الأخرى، ويتبيّن أنّها ذات خصوبة هائلة: لم يعد الأمر يتعلّق بالمقارنة التجريبيّة، إنّما بالبرهنة والاستدلال «الخالصيْن». وهكذا عندما كانوا يدرسون خصائص الزوايا «تَبَع» المثلّث، حتّى لو كان مرسوماً على الرمل، لم يكن تدبّر ذلك بالعقل يجري على المثلّث الملموس، المرسوم على الرمل، بل على **المثلّث «الخالص»**، ممثِّلاً كلّ المثلّثات الممكنة. وعندما كانت تتمّ بَرْهَنَةُ خاصّيّة واحدة، كان ذلك عن يقين مطلق بأنّها خاصّيّة أكيدة، صالحة لكلّ المثلّثات الممكنة. لكن لم ينحصر في ذلك وحده مَثارُ الاهتمام بذلك الاكتشاف المذهل: إذ أنّ ممارسة عالِم الرياضيّات «الخالص» لم تكن مقتصرة على برهنة صلاحيّة الخصائص المعروفة مسبّقاً، إنّما كانت تضاعف خصائص موضوعها، مكتشِفةً فيه خصائص جديدة، ليس الجديد فيها أنّها كانت مجهولة من علماء الرياضيّات التجريبيّين، وحَسْب، بل كانت غير مُنْتَظَرة. وهذا ما جعل أحدَ الفلاسفة يقول «إن عمليّات البرهنة هي عيون الروح[1]» التي تَرى أبعد بما لا يقاس من عيون الجسد.

والحال، من الذي كان، إلى حينه، يَرى أبعد بما لا يقاس أو يدّعي أنّه يرى أبعد بما لا يقاس من عيون الجسد، هذا الجسد الإنسانيّ المحدود والمحكوم

(١) أفلاطون وسپينوزا. أنظر: ; **كتاب الأخلاق**، م س (Livre V, Proposition 23, Scolie)؛ الجمهورية (VII, 527 *e*, 533 *d*).

عليه بالموت؟ الدين. فممّا لا شكّ فيه أنّ تلك «القفزة النوعيّة» في المعرفة الإنسانيّة، هيبة وخصوبة الرياضيّات الجديدة، وخصوصاً استقلاليّتها التامّة وقدرتها على أن تنتج بعمل «الذهن» الإنسانيّ عمليّات بَرْهَنَة تُفلِت من سطوة الزمن والموت، تلك «القفزة» قد نالت، على نحوٍ ما، من الدين.

من خلال هذا المسرب تمكّنت فلسفة الفلاسفة، التي كانت آنذاك عالقة في الكوسمولوجيات (نظريّات حول الكون: ما هي المبادئ التي تختزل تكوينه، الماء، النار، البرودة، الحرارة، إلخ) من القيام بانعطافة نهائيّة، واحتلّت مع الإنجاز الكبير الذي حقّقه أفلاطون وجوداً تاريخيّاً غير قابل للارتداد. ذلك أنّه إذا جاز إرجاع بدايات الفلسفة إلى ما قبل أفلاطون، فإن هي إلّا لَغْثمات: مع أفلاطون كانت الولادة الحقيقيّة لفلسفة الفلاسفة، وإلى أفلاطون يرجع هؤلاء باعتباره المَرجِع المؤسِّس، أوّل معاصريهم، الذي قام، للمرّة الأولى، بتثبيت وجودِ الفلسفة وشَكْلِها، وفَرَضَها في التاريخ. ما لم يعرفوه وما زالوا، هو لماذا جرى اختراع هذا الشكل، ولماذا لا يزال حيّاً في الوجود.

يمكن فعلاً افتراض أنّ الدين، الذي كان «الإسْمِنت» الذي يشدّ أواصر المجتمع اليونانيّ، ويوحّد أفكاره، وكان بالتالي إيديولوجيّته المسيطِرة، قد وقع جِدّيّاً في محنة نتيجة انبثاق العِلْم الرياضيّ، وأصيب في ادّعاءاته امتلاك كلّ حقيقة. فقد رأى للمرّة الأولى مجالَ تدخّله تُقلِّصُه فتوحاتُ عِلم لادينيّ ينطق بحقائق أكيدة، ويحكي بلغة مختلفة تماماً عن اللغة الدينيّة: لغة البَرْهنة الخالصة. كان ذلك تهديداً للافكار المسيطرة ولتوحيدها الدينيّ.

ماذا فعل أفلاطون؟ تصوَّرَ المشروع «الخارق» باستعادة وحدة الأفكار المسيطِرة التي زعزعها ظهور الرياضيّات. ليس بمحاربة الرياضيّات باسم الدين، وليس برفض استنتاجاتها ومناهجها، بل، بالعكس تماماً، بالاعتراف بوجودها وبصلاحيّتها، مستعيراً منها ما جاءت به من جديد: فكرة مواضيع خالصة يمكن معالجتها بمحاكمةٍ عقليّة خالصة. لذا كان قد نقش فوق مدخل مدرسته لتعليم

الفلسفة الجملةَ الشهيرة: «ليمتنعْ عن الدخول مَن ليس ضليعاً بالهندسة[1]». لكنّ أفلاطون نفسه الذي بدا في صدد الانضواء إلى مدرسة الرياضيّات، لم يكن ليحقّق كلّ هذه العمليّة إلّا كي يُلحِق الرياضيّات بمدرسة فلسفته. فهو لم يخصّ الرياضيّات بالمكانة الأولى في فلسفته، إنّما بالثانية... بعد الفلسفة نفسها! وبذلك، توصّل إلى تطويع الرياضيّات، مخضعاً إيّاها لفلسفته، وبالتالي إلى **إدخالها في الصفّ** وفي النظام، أي في نظام القيم الأخلاقيّة والسياسيّة التي كانت الرياضيّات قد هدّدتها لبعض الوقت، أو كان في الإمكان أن تهدّدها. وهو بذلك درأ الخطر الذي جعله اكتشافُ الرياضيّات يتهدّد الأفكار المسيطرة.

من الواضح أنّ هذه العمليّة الإيديولوجيّة- السياسيّة العملاقة، التي استعادت تماسك الأفكار المسيطرة المهدَّدة في وحدتها، لم تكن عودة إلى الوراء. ذلك أنّ تدارك الخطر كان يحتاج إلى شيء آخر مختلف تماماً عن نظريّة حول الكون أو أسطورة: كان الأمر بحاجة إلى خطاب جديد، يعالج مواضيع خالصة، «**الفِكَر**»، بمنهج جديد، **البرهنة العقلانيّة** و **الديالكتيك**. وهذا يمكن فهمه: الأمر بحاجة إلى خطاب على مستوى الفِكَر الرياضيّة كي يكون في الإمكان تطويع وجودها، وتعيين مكانتها، في تبعيّة، بالنسبة إلى الفلسفة. وبتعبير بسيط، إنّ هذا الخطاب الجديد هو خطاب فلسفة الفلاسفة.

لكنّ الفلسفة، التي وُلدت من هذا الردّ، كانت بذلك، في الوقت نفسه، تصطفّ في المعسكر الآخَر: معسكر الدين، أو بالأحرى الفِكَر، الإيديولوجيا المسيطرة التي يوحّدها الدين. إذ جرت الأمور كما لو انّ ما أحدثه ظهور العِلم الجديد من تمزّق في نسيج الفِكَر المسيطِرة، الموحَّد نسبيّاً، استوجب «رَتْق» المَزْق. تعرفون من الناس أولئك الذين إذا ما حُشِروا في الزاوية خلال نقاش غيّروا مجاله تجنّباً لصعوبات اعترضتهم فيه أو اصلاحاً لأضرار؟ حسناً، جرت

---

(1) حسب تقليد متأخّر، كان شاهِدُه الأوّل كما يبدو جان فيلوپون (القرن السادس م). أنظر تعليقه على كتاب النفس *De Anima* لأرسطو في: *Commentaria in Aristotelem graeca,* t. XV, éd. M. Haydruck, berlin, Reimer, 1897, p. 117, I. 29.

الأمور على نحو مماثل، مع حفظ النِسَب. فقد مثَّل اختراع فلسفة أفلاطون ذلك «التغيير في المجال» الذي لا غنى عنه للتمكّن من مواجهة الصعوبات المعترضة في المجال القديم، والإضرار الناجمة عن ظهور العِلم في عالَم يوحِّدُه الدين. لذا يمكن القول، عن حقّ، انّ الفلسفة الأفلاطونيّة لم تفعل اكثر من انّها نقلت مسائل الدين ودوره إلى المجال العقليّ الخالص. وما ظهور الفلسفة إلّا من أجل دَرْء خطر العِلم، ومن أجل أن تعود الأشياء إلى الانتظام: في نظام الدين. مع فارق أنّ الله الفلسفة سيكون، كما رأينا، غير الله المؤمنين البسطاء: سيكون «الله الفلاسفة والعلماء».

وتعود الأشياء إلى الانتظام، فعلاً، لكن هذا التباري السجاليّ الباهر، هذا الاستعراض الفلسفيّ الرائع، أسفرا عن حضور شخصيّتيْن جديدتيْن لم يكن أحد يتوقّع وجودهما، وباتتا منذئذٍ دائمتيْ الحضور، في المشهد الثقافيّ الدائر: عِلم حقيقيّ، الرياضيّات «الخالصة»، حالّة محلّ الرياضيّات التجريبيّة، ليكون لها امتدادات عظيمة مع أقليدس وأرخميدس منذ العصور القديمة، قبل أن تفسح في المجال لولادة الفيزياء الغاليليّة (خلال القرنين XVI و XVII) والفلسفة. الفلسفة التي وُلِدت آنذاك، مظفّرةً في عمليّتها، لم تقطع أبداً مع الدين، كما ظنّ عقلانيّو القرن XVIII. وهي إنّما وُلِدت كردٍّ سجاليّ واستعراضيّ في المبارزة مع الرياضيّات الوليدة، لاستعادة تماسك الفِكَر المسيطِرة المهدَّدة في وحدتها، وبالتالي تماسك الدين.

هذه الفلسفة[1] تقدّم نفسها جهراً على أنّها فلسفة الفلاسفة (وأساتذة الفلسفة)، إذ إنّ ممارستها تقتضي أن «يكون المرء ضليعاً بالهندسة»، أي مثقَّفاً

(١) الصفحات التالية يمكن تقريبها من «تحويل الفلسفة». أنظر (« La transformation de la philosophie » (dans *Sur la philosophie*, Paris, Gallimard, coll. « L'Infini ». 1994, p. 139-178)، وهي نصّ محاضرة ألقاها ألتوسّير في غرناطة ومدريد في آذار- نيسان (مارس- أفريل) ١٩٧٦. بعد صدور النصّ بالإسبانيّة سنة ١٩٧٦، لم يُنشر بالفرنسيّة في حياة مؤلِّفه، مثل نصّ «أن تكون ماركسيّاً في الفلسفة»، وهو مخطوط من ١٥٠ صفحة يبدو أنه كُتِب بُعَيْد «تحويل...» موسِّعاً طروحاته الرئيسيّة. [صدر، بالفرنسيّة، ٢٠١٥].

بالعِلم الجديد ومناهجه، وقادراً على إعادة تأويل الدين بخطاب عقلانيّ: الأمر الذي ليس في متناول أيّ أحد. هذه الفلسفة هي، باعتراف أفلاطون، مثاليّة: إنّها تفتتح سيطرة المثاليّة على المادّيّة، السيطرة المديدة الدائمة طوال تاريخ الفلسفة، مستمرّةً حتّى أيّامنا هذه، وهي تصاقب وجود مجتمعات طبقيّة. إذ يجب أن يكون المرء مثاليّاً كي ينجح في ترويض حقائق الرياضيّات وكافّة الممارسات المادّيّة التي يتوقّف عليها وجود البشر، وكي يُخضعها إلى فِكَر تعلو على المُدرَكات. يجب أن يكون المرء مثاليّاً كي يتوصّل فعليّاً إلى وضع خطاب يبدو عقلانيّاً في خدمة القيم والمسائل الدينيّة. ويكون المرء مثاليّاً إذ يؤكّد عندئذٍ سلطة الفلسفة والفيلسوف المطلقة على كلّ الأشياء، وعلى كلّ حقيقة، الموقع الذي يجعل من الحقيقة سلطةً (دينيّة أو سياسيّة)، ويجعل من الفلاسفة زمرة صغيرة من المثقّفين المؤهَّلين، المتفرّدين بامتلاك الحقيقة دون سواهم، متكرِّمين بتوزيعها من عليائهم على قطيع عامّة الناس، وعلى الملوك إن شاؤوا سماعها. ذلك أنّ الملوك والكهنة، وكلّ أصحاب سلطة، أيّة سلطة، معنيّون بهذه الفلسفة، كونها الوحيدة القادرة على تنظيم الأشياء، وعلى تمتين نظام الأشياء، بحيث يلزم كلٌّ موقعَه، ويؤدّي وظيفته الاجتماعيّة: ليظلّ العبد عبداً، والحِرَفيّ حِرَفيّاً، والتاجر تاجراً، والأحرار أحراراً، والكهنة كهنة، والمحاربون محاربين، والمَلِك مَلِكاً. تتكلّم المثاليّة على الحقيقة: لكن وراء الحقيقة تتشخّص السلطة، ومع السلطة، النظام. يبدو الفلاسفة زاهدين في الدنيا: ما ذلك منهم إلّا نأي بالنفس عن الجهلة، عوامّ الناس والمادّيّين. إنّهم لا يزهدون في الدنيا إلّا كي يتدخّلوا في الدنيا، ليُمْلوا عليها الحقيقة: حقيقة السلطة والنظام.

سيقول قائل إنّ من الغرابة رؤية زمرة صغيرة من الناس يطمحون إلى ممارسة سلطة كهذه. فما هي قدراتهم، عدا خطابهم؟ الإجابة الوحيدة الممكنة هي أنّ لخطابهم سلطة لكونه في خدمة سلطات، وأنّه يستمدّ قوّته من القوى التي يخدمون: تُعطيني، فأعطيك. لكن ماذا يستطيع فعلاً أن يعطي خطابُ الفلاسفة

المثاليّيـن هذا؟ ما هـي الإضافة التي يقدّمها إلى القـوى الاجتماعيّة التي يخدم (سلطة دينيّة، سياسيّة، إلخ) هل يا تُرى السلطة السياسيّة والدين بحاجة إلى مدد إضافيّ من القوّة على أن يأخذ شـكل الفلسفة المثاليّة على وجه التحديد؟ لكن ما الغاية من ذلك؟ سنترك هذا السؤال الجديد مفتوحاً. صبراً جميلاً!

وفـي ختـام الكـلام على فلسـفة أفلاطـون هـذه، التـي تفتتـح كلّ تاريخ الفلسـفة، سمـة أخيرة مفاجئـة: هـذه الفلسـفة المثاليّة تنطوي علـى خصمها، المادّيّـة! فأفلاطـون الـذي يقف فـي صفّ «أصدقـاء الفِكَـر»، يحـارب مادّيّة «أصدقـاء الأرض[1]». لكـنّ هذه المادّية ماثلة، في مواضع عـدّة من فِكْره هو. وهـذه خاصيّـة غريبـة لا نجدها أبداً فـي العلوم: أن تحمل خصمهـا في ذاتها! والحال إنّ فلسـفة أفلاطون المثاليّة تحمل في ذاتها وجهاً مادّيّاً: حاضراً، لكن مدحوضـاً. ليـس لإعطائـه الكلام، بـل لاستدراكـه عليه، لاستباقـه، لاحتلال مسبّق للمواقِع التي قد يتمكّن من الاستيلاء عليها، واستخدام الحجج المادّيّة نفسها، وقد أُحسِن دحضُها، أو رُدَّت ضدّ نفسها، لمصلحة المثاليّة.

في إمكاننا أن نعمِّم: كلّ فلسفة، سواء أكانت مثاليّة أم مادّيّة، تنطوي على خصمهـا. لدحضه استدراكـاً. لِيَكُنْ. لكن لماذا يكون عليهـا أن تدحضه، وأن تنطوي على حجج الخصم، حتّى وقد رُدّت ضدّه؟ لماذا لا تستطيع فلسفة ما، بكلّ بساطة، أن تكون مثاليّة بكلّ سَكينة، مادّيّة بكلّ سكينة، دون أن تحمل هَمّ خصمها؟ ألا يوجد تحت الشـمس مكان للجميع؟ أضـاق المكان إذاً إلى حدّ الاضطرار إلى تنازعه؟ لماذا يكون من الضروريّ وجود أخصام في الفلسـفة؟ ولماذا تدور المعركة بالضرورة بين المثاليّة والمادّيّة؟

أمر غريب.

---

(١) *Sophiste*, 246 *a* – 249 *d*.

الالتفاف الكبير

هنـا يبدأ الالتفاف الكبير، الذي ستتمكّن في نهايته من الإجابة عن الأسئلة التي صادفناها وطرحناها. يذكّر اضطرار الفلسـفة التي نريد تفسيرها إلى القيام بهذا الالتفاف الكبير، باضطرار البحّارة، بين القرنين الرابع عشر والسادس عشر، إلـى اجتياز مجاهل الأطراف القصوى للقارّات الكبرى، والالتفاف حول رأس الرجاء الصالح ومضيق ماجلّان، كي يفتحوا أمام المعرفة الإنسانيّة بحاراً أخرى وعوالم أخرى، ويقيسوا أبعاد الأرض ويتحقّقوا من كرويّتها. وعند عودتهم إلى موانئهم بسفنهم المهشّمة وأشرعتهم الممزّقة يكونون قد اكتسبوا فكرة مختلفة تماماً عن عالمهم الصغير الذي كانوا يسكنون. يتعيّن على المرء أن يغادر عالَمه الخاصّ، وأن يقوم بالالتفاف الكبير حول العالم، كي يعرف عالَمه الخاصّ. لا أصقاع أكثر نأياً من أن يرتادها المرء مغامراً بالعودة إلى المنزل.

على هذا النحو يجري الأمر في الفلسـفة. إنّ فلسـفةً تريد أن تعرف نفسها حقّـاً، بصـدق، وتعـرف المكان الذي تشـغله فـي عالَم الفلسـفة، ومـا يميّزها تخصيصـاً عن سواها من الفلسـفات، على هـذه الفلسـفة أن بالالتفاف الكبير حـول تاريخ الفلسـفة، وأن تُقدِم على أفعال قريبة وبعيـدة، وأكثرها بُعداً عنها، كي تتمكّن من الرجوع إلى المنزل محمّلة بالمقارنات، ومن اكتشاف ما يجعل معرفتَها بنفسها أفضل قليلاً. كلّ الفلسفات الكبرى تقوم بهذا الالتفاف الكبير: كانط راح يبحث، لدى أفلاطون البعيد ولدى ديكارت القريب، عمّا يتعرّف به إلى نفسه، وماركس راح يبحث في نهاية العالَم، لدى إرسطو، ولدى الأقرب، لكن الأبعد أيضاً، لدى هيغل، عمّا يُعرِّف به نفسه.

سنقـوم بالتالـي، نحن أيضـاً، بهذا الالتفـاف الكبير. سنقوم به مسـتعينين

بالفلاسفة الأقرب والأبعد. لكنّنا سنقوم في الوقت نفسه بالتفاف كبير آخر: مبتعدين عن فلسفة الفلاسفة، كي نحلّل ممارسات الناس الملموسة. سنحاول، متحمّلين كلّ التبعات، أن نقوم بالالتفاف الكبير حول ما ليس بفلسفة كي نعرف، لدى «عودتنا إلى البيت»، ما في إمكان الفلسفة أن تكون.

يوجد الكثير من كُتُب تاريخ الفلسفة، والبعض منها جيّد. لكن هل اهتمّ أحد يوماً بكتابة تاريخ ما ليس بفلسفة أعني: هل اهتمّ أحد يوماً بكتابة تاريخ لكلّ ما كان موقف الفلسفة المثاليّة المسيطِرة منه (وحتّى موقف الفلسفة المسيطَر عليها، الماديّة، المضطرّة في أغلب الأحيان، بضغط من الأخرى، إلى الاقتصار في فكرها على المسائل العائدة إلى تلك الأخرى دون غيرها): إهماله وتركه، وإخضاعه لمقصّ الرقيب، والتخلّي عنه كنفايات من مخلّفات الوجود والتاريخ كمواضيع غير جديرة باهتمام من تلك الفلسفة؟

قبل كلّ شيء، المادّة، جاذبيّتها وقدرتها؛ قبل كلّ شيء العمل، وشروطه، الاستغلال، العبد، القنّ، البروليتاريّ، الأطفال والنساء في جحيم المصنع، الأكواخ، المرض، التَلَف (تلف من الارتهان للمرابي والتلف الجسديّ) قبل كلّ شيء، الجسد، ورغبته المتأتّية من الجنس، هذا الجانب المشبوه من الرجل ومن المرأة الذي راقبه ولا يزال يراقبه ما لا يُحصى من السلطات؛ قبل كلّ شيء، المرأة، هذه المِلكيّة القديمة للرجل، والطفل، الخاضع منذ نعومة أظفاره لمنظومة تحكّم بكاملها؛ قبل كلّ شيء، الجنون، المكرّس لسجن المصحّات «الإنسانيّ» قبل كلّ شيء، السجناء الذين يلاحقهم القانون والحقّ العامّ، ومعهم جميع المبعَدين، وجميع المحكومين بالإعدام، وجميع الخاضعين للتعذيب؛ قبل كلّ شيء، البرابرة في نظر الإغريق و«الدخلاء» أو «الأغراب» أو «السكّان الأصليّون» في نظرنا؛ قبل كلّ شيء، سُلطة الدولة وكلّ ما لها من أجهزة قمع و»إقناع»، مموّهة في مؤسّسات «محايدة» في الظاهر، من عائلة، ومدرسة، وعناية صحّيّة، وإدارة، وبنية سياسيّة؛ قبل كلّ شيء، صراع الطبقات، قبل كلّ شيء، الحرب. هذا فقط لا غير.

بالتأكيد، أرسطو يتكلّم على العبيد، لكن ذلك ليقول إنّهم من الحيوان[١]. بالتأكيد، هيغل يتكلّم على الحرب، لكن ذلك ليقول إنّها تجدِّد حياة الأمم، مثلما تعصف ريح الأعالي بالمياه الراكدة لتحول دون تأسّنها[٢]. بالتأكيد، سپينوزا يتكلّم على الجسد، ليقول إنّ قدرته مجهولة[٣]، لكنّه لا يقول شيئاً عن الجنس. إلتفاف للا شيء، من أجل العودة إلى التقيّد بالنظام.

وهل هناك من ارتأى يوماً، أقلّه خلال قرون[٤]، أن يكتب تاريخاً لهذه «المواضيع» غير الفلسفيّة، ليبيّن أنّ الفلسفة المسيطرة، إذا كانت قد استهانت بالمواضيع إيّاها إلى هذه الدرجة، فذلك أنّها كانت فلسفة لها كلّ المصلحة في فرض الصمت بشأن العلاقة التي كانت تقيمها مع الرقابة الرسميّة على تلك المواضيع، وبشأن تواطئها مع دين الطبقة المسيطرة وأخلاقها وسياستها؟ وأنّ هذا التواطؤ كان يسهم بقسط كبير في التعريف بالفلسفة نفسها؟ كان الفيلسوف الفرنسيّ نيزان، قبل الحرب، يعرِّف الفلاسفة كـ«كلاب حراسة». لم يكن الفلاسفة بحاجة حتّى إلى النباح عندما يتعلّق الأمر بتلك المسائل الحارة: كان يكفيهم التزام الصمت.

لا نستطيع، ضمن الشروط الملموسة، في هذا الكتيّب، أن نتطرّق إلى كلّ تلك المسائل. في الالتفاف الكبير الذي سنقوم به سنتكلّم فقط على بعض الممارسات الإنسانيّة العائدة إلى ميدان ما ليس بفلسفة: الأكثر أهمّيّة لفهم ما هي الفلسفة. لكن ليحفظ كلّ في باله المسائل الأخرى ـ التي ستواكب بصمت كلّ ما سيقال.

---

(١) السياسة، (I, 5, 1254 *b-1255 a*).

(٢) هيغل : طريقتان في البحث علمياً في الحق الطبيعيّ (*Deux manières de traiter scientifiquement du droit naturel,* éd. B. Bourgeois, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1972, p. 55).

(٣) كتاب الأخلاق، م س (Livre III, Proposition II, Scolie, p. 209): «والواقع، ما يستطيعه الجسد، لم يحدِّده أحد حتّى الآن [...]».

(٤) [هامش لألتوسّير]: لأنّ، في أيّامنا، أعمال فوكو وعمل رانسيير، مثلًا، شاهد على وجود هذا الاهتمام، في فرنسا.

٣

التجريد

لنعاودْ بَحثَنا إذاً من منطلَق الظهور المزدوج للعِلم الأوّل في العالَم، وللفلسفة التي تشكّلت ردّاً عليه.

سيرى القارئ أنّنا تسرّعنا إلى حدّ ما بالمضيّ قُدُماً في ما نحن بصدده! فقد دُعينا لمشاهدة ذلك الظهور المزدوج، وفهمنا أنّ الفلسفة مُكَلَّفة على نحوٍ ما «رتقَ» المزق الذي أحدثه العِلم في نسيج الإيديولوجيا المسيطِرة. لا بأس. لكن قيل لنا إنّ هذا العِلم الأوّل اختصّ بالقَطْع مع الممارسة التجريبيّة الخاصّة بالرياضيّات السابقة، وبتدبّر مواضيعَ «مجرَّدةٍ» بالبرهان العقلي. وإنّ الفلسفة اضطرّت إلى أن تحذو حذوه كي تلعب دورها في التجديد الإيديولوجيّ. لكن لم يُفسَّر لنا ما هو هذا العِلم حقّاً، ولا على أيّة أسس أمكنه أن يولَد، ولا، خصوصاً، ما هو هذا «الخُلوص» الشهير أو «التجريد» الذي يميّز مواضيعَه ونمط تفكيره. ماذا يا تُراه يكون هذا «التجريد»، وماذا يثبت لكم أنّه يولَد، كما بأعجوبة، مع هذا العِلم، دون أن يكون مسبوقاً بأيّة أشكال أخرى من التجريد؟

ينبغي لنا إذاً أن نعاود البحث من البدايات، من التجربة العمليّة للتكتّلات البشريّة الكبرى، الذين يعملون، ويتالّمون، ويكافحون، ويصنعون التاريخ، حتّى مع كونهم منصاعين له. ينبغي لنا أن نحاول رؤية ما إذا كان في استطاعتنا أن نجد ما يشبه **التجريد**، ما يشبه **المجرَّد**، في تلك التجربة العمليّة.

والحال، إنّ ردّ فعل الحسّ المشترَك، المشبع بخبرة ممارساته الفعليّة، سيكون، للوهلة الأولى، قول ما يعني: لا، أبداً! كلّ ما يوجد ملموس! وهل هناك ما هو أكثر ملموسيّة من رجل وامرأة، ما هو أكثر ملموسيّة، أكثر مادّيّة،

من حقل، من أحصنة، من جرّار، من مصنع، من سلعة، عُمْلة؟ كلّ شيء هوَ ما هوَ، إنّه يوجد، إنّه مُعرَّف، إنّه مُرَكَّب من كلّ أجزائه، ويتعايش مع ما لا يحصى من أشياء أخرى لا تقلّ عنه ملموسيّة. فما شأن تجريدكم تقحمونه في ذلك؟ تعرفون جيّداً الردّ على من يجيئكم بأخبار غير متماسكة: «كلّ هذا مجرَّد كلام»، بمعنى أنّه تصريحات لا تأخذ في الحسبان القائم واقعاً، الملموس. إنّه لن يَستحِقّ عناء الردّ.

نعلم جيّداً أنّنا نعيش في العالَم الملموس: من المهد إلى اللحد، نعيش في الملموس، تحت الملموس. وكفانا ما في ذلك من قسوة على هذا النحو. فكيف إذا كان علينا بالإضافة إلى ذلك أن نتخيّل أموراً، وأن نؤمن بأشياء لا وجود لها! دعونا نعيش بسلام، أنتم وتجريداتكم!

يوجد في ردّ الفعل هذا احتجاج عميق على ما سنسمّيه «التجريدات السيّئة»، التي في مجمل التقاليد المادّيّة (سپينوزا[١]) وبعض المثاليّة (هيغل)، قوبلت بالشجب[٢]. بالفعل، عندما يسقط الواقع «في التجريد»، فذلك في معظم الحالات وقوع في أحلام تكون أحياناً مغرضة، ويُراد عندذاك تحويل اهتمام الناس عن الواقع، وتضليلهم في شأنه.

لكنّ التجريد لا يشمل دائماً «كلّ الواقع»: يمكن تجريد الواقع من قسم منه، لتركيز الاهتمام على الباقي. فالفلّاح الذي يحرث أو العامل على سلسلته يقومان أثناء العمل «بتجريد» للواقع يُسقِط منه أشياء غير قليلة: كي يتمكّنا من التركيز على ما يشغلهما. كذلك العالِم، كي يُرَكِّز انتباهه على مظهر من الواقع الذي يَدْرُس، يقوم «بتجريده» من الباقي. وهذا ليس إسقاطاً للباقي من الوجود: هو يضعه جانباً في صورة موقّتة، كما أنّ الفلّاح الذي يحرث يترك

(١) سپينوزا، بحث في إصلاح الإدراك (*Traité de la réforme de l'entendement*, éd. B. Rousset, trad. Rousset, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque de textes philosophiques », 1992, p. 87, 103-105).

(٢) هيغل، علم المنطق (*Science de la logique*, trad. G. Jarcyzk et P.-J. Labarrière, Paris, Aubier, coll. «Bibliothèque philosophique», t. II, p. 72-73, 156-163).

جانباً امرأته وأطفاله في صورة موقّتة. لنعمّم: يمكن القول إنّ كلّ ممارسة متخصّصة (عمل، بحث علميّ، طبابة، صراع سياسيّ) تُسقط من اهتمامها بالتجريد كلّ ما يتبقّى من الواقع لتحصر اهتمامها بتحويل قسم من الواقع. فعل التجريد هو «فصل» قسم من الواقع عن باقي الواقع. التجريد هو أوّلاً هذه العمليّة، ونتيجتها. والمجرَّد يتواجه مع الملموس مثلما يتواجه القسم المفصول عن الكلّ مع الكلّ.

لكن ها أنّنا قد حقّقنا تقدُّماً! ذلك أنّه إذا اقتطعتم قسماً من الواقعيّ (جرّدتموه منه)، يبقى هذا القسم واقعيّاً كذلك. فما الذي يمكّنكم من اعتباره «مجرَّداً»، ليس على نحوٍ سلبيّ، إنّما على نحوٍ إيجابيّ؟ ماذا يبقى من التجريد إذا كان القسم المُجَرَّد يتكوّن من «المادّة» نفسها التي كان يتكوّن منها الكلّ الملموس الذي جُرِّد منه؟ التقطيع. فالجزّار الذي يقطّع القسم من الضأن «حسب المفاصل[1]» (أفلاطون) يحزّ منه جزءاً، ثمّ آخَر. وإن سألته: هل يَعتبِر الفخذَ تجريداً، سيسخر منك في وجهك: إنّه لحم مثل كلّ البقية.

يتعيّن إذاً التفتيش في جانب آخَر. مثلاً، في جانب ذلك المثَل الذي استخدمه ديكارت متسائلاً حول خيال الرسّامين[2]. فمهما ذهب هذا الخيال بعيداً، لا يستطيع أن يذهب أبعد من الطبيعة الموجودة، من الكائنات الموجودة. لكن في استطاعة الرسّام أن يخلط أجزاء من الواقع، يستعيرها من يَمنة ويَسرة، من كائنات ليس لدى كلّ منها الأجزاء كلّها معاً. وهكذا، خذ من امرأةٍ جسدَها، ومن أسدٍ مخالبه، ومن نسرٍ رأسَه، وارسم كلّ ذلك مجتمِعاً، تحصلْ على كائن لم يره أحد أبداً، كائن جديد، فريد، كائن لا وجود له، خرافة. إنّه حصيلة سلسلة من التجريدات: إذ انّ جسد المرأة «تجريد» من امرأة بعينها، ورأس النسر، من نسر بعينه، ومخالب الأسد، من أسد بعينه، أو من صُوَر لهذه الكائنات. وكلّ ذلك يأتي من الطبيعة: لكنّ الحصيلة ليست في الطبيعة. على

(1) *Phèdre*, 265 e.

(2) تأملات، الأعمال، م س، المجلد ٩ الجزء الأول، ص ١٥.

العكس، حصيلة هذه السلسلة من التجريدات المختلطة، **يضيف** إلى الطبيعة شيئاً لم يكن في الطبيعة. هذه المرّة، يصبح تعريف التجريد **إيجابيّاً**، لكن أيضاً مُفارِقاً جِدّاً: بما أنّه يضيف شيئاً إلى الطبيعة دون الخروج من الطبيعة. هي ذي حصيلة شغل خيال الرسّام الذي لا يكتفي بالتقطيع (مثل الجزّار)، إنما الرسّام الذي **يؤلّف**.

لكن قد يقال هذا شأن رسّامين، وما علاقة ذلك بالحياة؟ والناس، في غالبيّتهم الكبيرة، ليسوا برسّامين. ولا يعيشون في الخياليّ والخرافات: إنّهم يعيشون في الملموس.

ومع ذلك.

وماذا إذا قلنا إنّ أوّل «تجريد» واجهه البشر، في كلّ أفعالهم في حياتهم اليوميّة، أوان النهار، وآناء الليل (كذلك: في أحلامهم)، هو **اللغة**؟

بالفعل، ما الكلمة إن لم تكن صوتاً، منطوقاً، شيئاً له إذاً وجود في الطبيعة، «مستخرَجاً» منها، وبالتالي «مجرَّداً»، من بين مجموع الأصوات الموجودة في الطبيعة؟ ومع ذلك، هذا الشيء المجرَّد، الكلمة، ليس له وجود التجريد إلّا لأنّه يوجد، كصوت، مقروناً بالشيء الذي يدلّ عليه، موالفاً له. وهكذا، عندما يقال «أسمّي الهرّ هرّاً»، يكون المقصود بذلك أنّ الصوت «هرّ»، الصادر عن وضعيّة معيّنة لعضلات الفم واللسان، مقرونٌ بالواقع الطبيعيّ الذي يشكّله هذا الحيوان الذي يلاحق الفئران، ويموء عندما يجوع، ويدعى هكذا بـ«هرّ». «هرّ» إذاً هو صوت أصبح كلمة إذ جرى ربطه بالهرّ، هذا الشيء الحيّ.

ونرى كذلك، كما في حالة الخرافة، أنّ هذا التركيب من العنصرين «المستخرَجَيْن» من الطبيعة (الصوت «هرّ» والهرّ الحيوان) هو تركيب اعتباطيّ. كان أفلاطون قد لاحظ الطابع الاعتباطيّ في اختيار الكلمات للدلالة على الأشياء، مع أنّ أفلاطون نفسه كان يميل إلى الاعتقاد بوجود تَناظُرٍ طبيعيّ بين الكلمة والشيء، بين الصوت والشيء. وأورد أفلاطون أمثلة عديدة

مستعارة من اللغة اليونانيّة[1]. يمكن كذلك إيراد مثلها من الفرنسيّة [والعربيّة المترجم]. مثلاً، عندما يقال «وَشْوَشَة»، يمكن، بمعنى ما، رؤية الشفتين تنفتحان وتنطبقان على التوالي لإصدار الصوت، كما لو انّ السمع يلتقطه وهما يُحْدِثانه لتمرير الكلمة. كذلك، عند التلفّظ بكلمة «ضجيج»، يُلاحَظ أنّها تحاكي جَلَبَة حشد من الناس. وحتّى عند التلفّظ بكلمة «أرجف»، سواء أدار الكلام على شجرة إذ يُرْجِف النسيم أوراقها [يُخصّص ألتوسّير في اللغة الفرنسيّة شجرة بعينها هي نوع من الحور الرجراج tremble يُطلق عليها اسم يفيد معنى الرجفة المترجم]، أم على رجلٍ يرتعد من الخوف [يرتعش من البَرْد في نَصّ ألتوسّير بالفرنسيّة]، يمكن رؤية حركة جذع ممشوق تَرُجُّه الريح، أو جسد يرتجف، بل يمكن تأمّله مرسوماً في لوحة معروفة للرسّام الإيطاليّ من القرن الخامس عشر، مازاتشيو، الذي مثّل القدّيس يوحنّا المعمدان على ضفّة جدول ماء: رجل يصبّ ماء المعموديّة على جسده العاري، وهو يرتعش[2]. رَسْم رعشة...

مع ذلك، إلى جانب الكلمات القليلة التي تحاكي الشيء، إذا صحّ التعبير، دون أن تكون، مع ذلك، الشيء، لأنّها كلمات، حاملة دلالات، هناك غالبيّة عظمى من الكلمات لا تحاكي أيّ وجه على الإطلاق من الشيء الذي تدلّ عليه. الكلمة «رَجُل»، والكلمة «امرأة»، ليس لهما أيّة علاقة على أيّ وجه، لا بالصوت، ولا بالرائحة، ولا بالشكل، ولا بالطعم، إلخ مع الكائنيْن الواقعيّيْن، الرجل والمرأة. والله، للمؤمنين به، ليس له ككلمة، أيّة علاقة مع «الواقع» الذي يُفترض أنّه الله، إلى حدّ وجود مدرسة بكاملها من اللاهوتيّين (هكذا يسمّى رجال يفترض فيهم معرفة كينونة الله، وقولها) قالوا بفكرة عدم وجود ايّة صلة بين الله وأيّ اسم من اسماء اللغة،

(١) *Cratyle*, 390 *e*, 435 *a-e*.

(٢) يُلمح ألتوسّير هنا إلى جداريّة معموديّة المتنصّرين (١٤٢٦-١٤٢٧)، التي رسمها مازاتشيو على أحد جدران مصلّى Brancacci في كنيسة «سانتا ماريّا دِل كارمينه» في فلورنسا. وهي تُمثّل القدّيس بطرس يعمّد رجلاً غير معروف.

وبالتالي عدم جواز إطلاق أي اسم على الله، واعتبار انّ الطريقة الوحيدة لتسميته هي استعمال الأسماء مع نفيها: وهكذا كان السبيل الوحيد لتسمية الله القول بأنّه اللاموجود، اللاجبّار، اللاكامل، وحتّى اللالله، دون أن يكون ذلك طريقة لإلغائه، إنّما كان طريقة للقول إنّه فوق «كلّ اسم» ممكن، لأنّه فوق كلّ واقع.

الغالبيّة العظمى من الكلمات هي إذاً اعتباطيّة تماماً في نظر الأشياء التي تدلّ تلك الكلمات عليها. وهذا يعني عدم وجود أيّة علاقة طبيعيّة، مادّيّة، بين صوت الكلمات ودلالة الكلمات. هذا هو الواقع الذي سجَّله الألسنيّ سوسّور، عندما طوّر نظريّته حول «**اعتباطيّة الدلالة**[1]». فقد بيّن عدم وجود أيّة علاقة طبيعيّة وضروريّة بين الأصوات (المسموعة) أو العلامات المكتوبة بما هي كلمات، والأشياء التي تدلّ عليها الكلمات، بينما بيّن، في المقابل، وجود علاقة ضروريّة، مع كونها اعتباطيّة (دون أي أساس طبيعيّ للتناظر والتشابه)، أقيمت بين الإشارات والأشياء.

كيف أقيمت هذه العلاقة؟ بالتأكيد ليس من قِبَل الله، مع أنّ المؤمنين من كافّة الأديان يقولون بأنّ الله، أو مرسَله، هو الذي أعطى اللغة للبشر. وإذا لم يكن الله من أقام تلك العلاقة، فقد أقامها البشر إذاً. لكن هنا تبدأ صعوبات لا تحصى، وعبثاً حاول فلاسفة القرن الثامن عشر أن يجدوا حلّاً لها: فلكي يصطلح البشر على أن يعطوا الأشياء كلمات محدّدة، الكلمات نفسها، كان ينبغي أن يعيشوا في مجتمع. لكن للعيش في مجتمع كان ينبغي أن يكونوا قد عقدوا في ما بينهم ميثاقاً اجتماعيّاً، اتفاقاً، ولكي يعقدوا في ما بينهم هذا الاتفاق، كانوا بالتأكيد بحاجة إلى اللغة! ها نحن إذاً، مثل روسّو، أمام حلقة نظريّة مفرغة لا يمكن الخروج منها إلّا بافتراض وجود أصل غير معروف

(١) F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, éd. Rudolf Engler, Wiesbaden, Otto Horrossowitz, 1967, p. 152: «العلامة الألسنيّة اعتباطيّة. الرابط الذي يربط صورة صوتيّة معيّنة مع مفهوم معيَّن ويعطيه قيمته كعلامة هو رابط اعتباطيّ اطلاقاً».

للغـة، هـو، مع ذلك، بداية، إذ أنّها لـم تكن دائماً في الوجود، ما يعني أن البشـر بدأوا بكونهم من الحيوان، وأنّ الحيوان لا يتكلّم[1].

مع عدم وجود علاقة، إلّا اعتباطيّة واصطلاحيّة بين الأسماء والأشياء، بيّن سوسّـور في المقابـل وجود علاقات ضروريّة بين الأصـوات، وأنّ الاختلاف المنتظم في المنظومة الصوتيّة هوُ الذي يميّز مختلف الأصوات. هذا يعني: لا وجـود لأيّ عنصر صوتـيّ في ذاته، إذ أنّه لا يوجـد إلّا بالاختلاف الذي يميّزه ويربطـه إزاء العناصـر الصوتيّة الأخرى (وهكذا لا وجـود للصوت p منعزلاً، ولا يوجـد إلّا في اختلافه عن الصـوت b، والصوت d لا يوجد وحده، بل في اختلافه عن الصوت t، إلخ). وهكذا لا تكون اللغة، من وجهة نظر الأصوات، إلّا «منظومة اختلافات». قاعدة التجانس والاختلاف هذه هي التي توصل إلى تشـكيل وحدات صوتيّة تسـمح بتَعـرُّف الكلمات، وبالتالـي بتمييز الكلمات، وبفضل الكلمات، تمييز الأشياء، بتسميتها.

وبيّـن سوسّور كذلك أنّ بين الكلمات (وأطلق على الكلمة في ضوء هذه العلاقة الجديدة تسـمية **الدالّ**)، تقـوم علاقات تَجاور وتَعارض، وأنّ في اللغة مجموعـة كاملة من الكلمـات والتراكيب، التي لها وظيفـة وحيدة هي إبراز ما يسـمح بهذا الاختلاف أو هذا التجانس. (مثلاً، الكلمة son تشير [بالفرنسيّة] في الوقت نفسه إلى الصوت وإلى قشور الحبوب، النخالة [ما يسمّى بالعربيّة: الجِناس، ككلمة «عين» للدلالة إلى عضو البصر أو إلى ينبوع ماء –المترجم]. وما يسـمح بالتمييز بين المعنيَيْن للكلمة الواحدة، عبارة عن كلمات خاصّة أو تراكيب جملة: «صوت البوق» «يَتَحَمْرَنُ للحصول على نخالة».)

فاللغـة مع كونها اعتباطيّة، تشـكّل منظومة مزدوجة هي في الوقت نفسـه

(١) جان–جاك روسّو، «خطاب في منشأ وأسس اللامساواة بين البشر» (Discours sur « l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes », dans J. J. Rousseau, *Œuvres completes*, t. III, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1964, p. 151). «[...] أتركُ لمن يشاء، مناقشة هذه المسألة الصعبة، حول أيّهما كان ضروريّاً أكثر للآخر، المجتمع المترابط مسبّقاً، لقيام اللغات، أم اللغات المختَرَعة مسبّقاً، لإقامة المجتمع».

صوتيّة (أصواتها المختلفة) وصرفيّة نحويّة (ترتيب الكلمات في جُمَل)، تضبط سياقها قواعد هي قوانين ضروريّة ومن الضروريّ احترامها كيلا يتعطّل التفاهم.

والحال، إنّ اللغة، هذا الواقع العجيب، هي التي تُجيز العمليّة المسمّاة: تجريد. وبهذه الصفة، **جميع البشر الذين يتكلّمون يستخدمون التجريد «طبيعيّاً»**، يستخدمون هذا التجريد الجديد.

وهم سيندهشون كثيراً إذا قيل لهم هذا، مثلما اندهش «مسيو جوردان»[في مسرحيّة «البرجوازيّ النبيل» لموليير] عندما قيل له إنّه «يتكلّم نثراً». مع ذلك هذا صحيح. والدليل أنّه يكفي أن نأخذ أيّة كلمة، مع استثناء وحيد، سنتطرّق إليه (اسم العَلم، وليس تماماً)، لتبيان أنّ واقع كون **جميع البشر يستخدمون هذا التجريد**، أي أنّهم، فيما يعيشون في الملموس، يعيشون كذلك في هذا التجريد، أيّاً تكن أفعالهم، وبالتخصيص أفعالهم الأكثر ملموسيّة.

لنأخذ، مثلاً، فلّاحاً يقول: البقرة ماتت. المقصود بكلامه هو البقرة التي له وليس أيّة بقرة، بل تلك الظريفة التي ماتت الليلة وهي تضع عجلاً، لأنّ البيطريّ تعرّض لحادث. المقصود إذاً، عندما يتكلّم على «البقرة»، هو «البقرة التي له»، ومن بين بقراته العديدة، بقرة واحدة، هي على وجه التحديد تلك التي ماتت الليلة. المقصود إذاً حيوان معيّن لا يمكن الاشتباه بكونه أيّ حيوان آخَر، هو الشيء الذي لا يفوقه شيء في الملموسيّة، لا يفوقه شيء في الفرادة.

مع ذلك، يستطيع أيّ فلّاح أن يقول: «البقرة» فيما هو يتكلّم على «البقرة التي له»، أو أيّة بقرة أخرى، بشرط أن يدلّ عليها، سواء باللغة أم بحركة اليد، وإذا توفّرت شروط الإشارة الملموسة لن يلتبس المقصود على أحد. بتعبير آخَر، في كلّ حالة، أي في كلّ الحالات، أي في أيّة حالة، **الشكل الأكثر تجريداً، الأكثر عموميّةً، أي الكلمتان «الـ بقرة»، يدلّ حتماً على الموضوع الأكثر ملموسيّة**، على بقرة معيّنة وليس أيّة بقرة أخرى، دون أن يلتبس الأمر على أحد. وكان الأمر سيجري على هذا النحو تماماً لو كان يتعلّق بعامل يقول: «ربّ

العمـل بقرة» أو «ربّ العمل رجل طيّب، لكنّـه ربّ عمل». في جميع الأحوال يُستخدَم تجريد اللغة للدلالة على الملموس الأكثر ملموسيّة بين الأشياء.

هذا ما برهنه الفيلسـوف الألمانيّ هيغل في نصّ شـهير من فينومينولوجيا الـروح[1]. قال: افتـرِضْ وجود أيّ أحد، فـي أيّة حالة. افتـرِضْ أنّ هذا الرجل يريد أن يدلّ على ما يشـير إليه بالإصبع، أو على ما يريد قوله، بالكلمة الأقصر والأكثـر ملموسيّـة، كلمة ليسـت حتّـى بكلمة، إنّما إشـارة، تدلّ على الشـيء الأكثر فرادة في العالَم. ستكون نتيجة هذه الكلمة أو هذه الإشـارة ببسـاطة أن تبيّـن الشـيء الملموس. سيقتصر الأمـر على قول: «هـذا»، لا أكثر. وسيكون الشيء الذي هو الـ«هذا» قد أشير إليه، ولن يكون هناك أحد يلتبس عليه الشيء الـذي أشـير إليه: إنّـه بالتأكيد هذا وليـس ذاك. وللتحقّـق دون أيّ لَبس من أنّ هذا الشـيء هو فعلاً نفسـه ولا يختفي من الوجود (إذ تكفي ثانية واحدة ليحلّ آخَـر محلّه)، سيضيف الرجل نفسـه لمزيد من الدقّة: «هـذا الهذا، هنا، الآن». والحال، يضيف هيغل، يكفي أن تحين من الرجل التفاتة، ثمّ إذا طلب الشـيء الملمـوس، الفريـد، الـ«هذا» الذي كـان «هنا، الآن»، فهنـاك احتمالات كثيرة ليتبيّـن لـه (كما فـي حالة من يتأمّل المشـهد عبر نافذة قطـار) أنّ الـ«هذا» «هنا والآن» قد تغيّر تماماً. أخذ مكانه «هذا» آخَر، «هنا والآن». واستنتج هيغل عن حـقّ، ليس أنّ الملموس المباشـر لا وجود له، بل أنّ اللغـة التي تقوم وظيفتها على أن تشير إليه كملموس هي بذاتها مجرَّدة، عامّة.

يمكن بالطبع طرح السـؤال عمّا إذا لم يكن هناك وسائل غير تجريد اللغة لـ«التقاط» الملمـوس. عندما يأكل رجل قطعة پودِنغ، هو لا يُخطِئ غذاءه: هو يعـرف أنّه يأكل هذا البودنغ وليـس غيره. عندما يحضن رجل امرأة بين ذراعيه ويلجها، هو لا يخطئ المرأة، اللهمّ إلّا في مسرحيّات ماريڤو: إنّها هي وليست امرأة أخرى. لكنّه، وهذا المهمّ، يلزم الصمت، فالكلام لذراعيه وعضوه.

(١) هيغل، فينومينولوجيا الروح (*Phénoménologie de l'Esprit*, trad. Jean Hyppolite, t. I, Paris, Aubier, 1941, p. 83-85.)

هذا ينطبق كذلك على عامل وهو يشتغل القطعة التي «بين يديه»: إنّه يدلّ على هذا الشي المحسوس الملموس، بما أنّه ممسك به، ويشتغل عليه بأدوات يمسك بها كذلك بيديه. يمكن الاستنتاج بأنّ في ذلك تملّكاً للملموس ليس عبر اللغة بل عبر جسد الإنسان، سواء أكان يحضّر مادّةً خام، أو ينضمّ إلى شخص آخَر في العمليّة الجنسيّة، أو يستهلك لغذائه خبزاً وخمراً، أو يستولي على سلطة الدولة. في جميع هذه الحالات، لا يوجد، اللهمّ إلّا خداعاً، خطأ في تعيين الملموس، والملموس هذا يتمّ تملّكه من قِبَل الإنسان دون التفوّه بكلمة.

لكن ما ينقص عمليّة التملّك هذه، هو التواصل الاجتماعيّ، هو القدرة على أن يقال للناس الآخرين: هذه امرأتي، هذا خبزي، هذا الشيء هو حصاني أو أدواتي. ما ينقص بفعل ذلك هو **الاعتراف الاجتماعيّ والعلنيّ بعمليّة تملّك الملموس**. وبالفعل، كلّ شيء يبيّن أنّ الإنسان، كي يعيش في مجتمع – والإنسان يعيش في مجتمع – ليس بحاجة إلى تملّك الأشياء الملموسة تملّكاً فيزيائيّاً وحسب، فهو بحاجة كذلك إلى أن يكون هذا التملّك معترفاً به اجتماعيّاً، إمّا بالقبول الضمنيّ من جانب الآخَرين، وإمّا **عملاً بقانون المِلكيّة**: وإلّا كان في استطاعة أيّ كان أن يأتي لاستعارة أو سرقة حصانه أو أدواته. فعمليّة التملّك الجسديّة، الفيزيائيّة، بحاجة إذاً، على نحو ما، إلى تثنية بتكريس يمرّ عبر التفاف لغة خاصّة، **لغة الحقوق**، التي تؤكّد علناً، أمام كلّ الناس: هذه المرأة تخصّه هو، (دون سواه)، هذا الحصان يخصّه هو، إلخ.

التملّك الأكثر «ملموسيّة» بحاجة إذاً إلى الإجازة الاجتماعيّة العائدة إلى **لغة الحقوق**، أي إلى نسق علاقات مجرّد، كي يكون سارياً دون أن ينطوي على مخاطرة، بل على العكس، كي تتوفّر له كلّ الضمانات الممكنة. فالتملّك الملموس للملموس، إذا لم يخضع لهذا التجريد وللاجازة من هذا التجريد، يكون معرَّضاً في أبعد حدّ لخطر عدم الاعتراف به اجتماعيّاً، وبالتالي لاعتباره انتهاكاً للحقوق، وبالتالي لوصفه بالسرقة وبالجريمة: وهو، بهذه الصفة، يقع تحت طائلة قاعدة مجرَّدة، قاعدة الحقوق التي تمنع

الاستيلاء على أملاك الآخرين. فينتج عنه مخالفة للقاعدة العامة وما يتبعها من عقاب يكون، دائماً، ملموساً: العقوبة التي يتمّ إنزالها بمرتكب الجنحة أو مرتكب الجريمة.

هنا تنغلق حلقة الملموس والمجرَّد «الديالكتيكيّة». لا يوجد تجريد دون وجود الملموس. لكنّ البشر لا يستطيعون أن يقيموا علاقة اجتماعيّة مع الملموس إلّا بتوسّط من القواعد المجرَّدة العائدة للغة وللحقوق. فإذا ما انتهكوها دفعوا الثمن عن جنحتهم «ملموساً». ذلك أنّ إساءة استخدام اللغة، الشتائم، الأكاذيب، تقع عاقبتها، دائماً تقريباً، على أصحابها شخصيّاً، مثل السرقات، والجرائم، وغيرها من «الإساءات» للحقوق.

قد يقول قائل: ليَكن، فنحن نعيش تحت سلطة اللغة والحقوق. لكنّ حياتنا لا تقتصر على ذلك! وليس عيشنا عبارة عن كلمات، والقانون المدنيّ لا يضبط كلَّ مضمون أفعالنا. والحقوق هي صياغة لقواعد عامّة صالحة لكلّ الناس، لذا نَصِفها بأنّها مجرّدة. ويكفي أن نتقيّد بها لنعيش بأمان. ثمّ نتصرّف كما نشاء بما يتبقّى من الوقت: العمل، حياتنا الخاصّة، رغباتنا وملذّاتنا. هوذا ملموس حياتنا الحقيقيّ: ما نعمله بملء إرادتنا.

بلى وكَلّا. بلى: إذ يصحّ القول بأنّ الذي يعمل هو إنسان ملموس يعالج مادّة ملموسة بأدوات ملموسة، وهو يبذل في ذلك كلّ مهارته هو، وكلّ صبره هو، حتّى لو كان يعمل لحساب إنسانٍ آخَر، فكم بالحري إذا كان يعمل لحسابه هو. بلى: للانتقال من حدٍّ أقصى إلى آخَر، يصحّ القول بأنّ الذي يحبّ هو رجل ملموس يتعلّق بامرأة ملموسة (هي هذه، وليس امرأة أخرى)، ويبذل في ذلك كلّ اهتمامه وكلّ هيامه هو. كَلّا: إذ تكفي فسحة تأمّل بسيطة لإدراك أنّ كُلّاً من هذيْن الرجلين الملموسين لا يتمكّن من العمل أو من الحُبّ إلّا وهو يكرّر ما حفظه من سلوك تُحدِّده علاقاتٌ لا تقلّ تجريداً عن علاقات اللغة والحقوق.

ما كان عاملٌ ما ليقوم بهذه الحركة وتلك الأخرى، مهما بلغ من المهارة،

لو لم يكن شكل عمله، وبالتالي شكل تصرّفاته العمليّة، مفروضاً عليه بحكم المادّة الخام المتوفّرة والأدوات أو الآلات المتوفّرة، التي لا يد له في صنعها، لكونها محصّلة تاريخ طويل من العلاقات الاجتماعيّة التي حدّدت ذلك الشكل من العمل في استقلاليّة عن العامل؛ لو لم تكن العلاقات الاجتماعيّة قد حدّدت للعامل مكانه في تنظيم العمل وتقسيمه. لا نقاش في كونه صاحب تصرّفاته، لكنّ دأبه يقتصر على تكرار التصرّفات نفسها التي يكرّرها ملايين العمّال في العالَم في اللحظة نفسها: تصرّفات محدّدة مسبّقاً، «باعتباطيّة»، له ولأمثاله بحكم علاقات الإنتاج المسيطرة في المجتمعات التي يعيشون فيها.

كَلّا: إذ تكفي فسحة تأمّل بسيطة لإدراك أنّ كلّ رجل ملموس يحبّ امرأة ملموسة (هي هذه، وليس امرأة أخرى)، حتّى لو فتّش عن كلمات أخرى، كما عن تصرّفات أخرى، ليختصّ بها في إبلاغ هذه المرأة حبّه لها وتعلّقه بها، لا يجد، في أغلب الأحيان، سوى أن يستعيد، بشيء من التنويعات، بعض الكلمات البائسة، بعض التصرّفات البائسة التي حدّدتها التقاليد، وحاولت تلميعها قبل أن رأى النور بزمن، ولا تفتأ الصحافة والروايات والإذاعة – والأغنيات! – تبثّها طوال النهار. وبقليل من التوسّع في فسحة التأمّل يمكن إدراك أنّ هناك، في كلّ حضارة، كلمات وتصرّفات محدّدة واصطلاحيّة، كلمات وتصرّفات مختلفة للتعبير عن الحبّ: وأحياناً هناك الصمت، عندما تكون العلاقات بين الجنسيْن محدَّدة من قِبَل العائلة أو الدين، تحديداً مسبَّقاً، ومبرَماً. من أين جاءت، هذه الكلمات والتصرّفات؟ من فكرة معيّنة مترسِّخة عن المألوف في العلاقات بين رجل وامرأة، أو بالأحرى مجموعة معيّنة من الفِكَر عمّا يجب فعله ربطاً بالمألوف في العلاقات بين رجل وامرأة. مجموعة الفِكَر هذه (الحُبّ، الديمومة، الزوجان، السعادة، الأولاد، المبادرة للرجل رأس المرأة، التَرْك، الندامة، العودة، الموت) تُشكِّل ما يمكن تسميته «إيديولوجيا» عمليّة. هذه «الفِكَر» لا وجود لها إلّا عبر العلاقات في ما بينها، العلاقات التي تفرض نفسها على الغالبيّة العظمى من الرجال والنساء، وهي

علاقات توحي بالكلمات وبالتصرّفات المعتادة الخاصّة بمراسم الحُبّ الأكثر ملموسيّة، وتضبطها.

توقّفنا عند هذين المثَلَيْن، على بساطتهما، كيلا نعقّد الحقيقة بدئيّة التي نعرض. هذه الحقيقة، هي أنّ لا اللغة وحدها مجرَّدة (هي مرتبطة بالأشياء الملموسة، لكنّها اعتباطيّة وتوجد في استقلاليّة عن هذه الأشياء، الأمر الذي يُكسِبها قيمة عامّة، السمة التي تخصّ كلّ مجرّد)، ولا الحقوق وحدها مجرَّدة (إذ إنّها تتجرّد من كلّ خصوصيّة، فهي عامّة وتَصلح للكلّ)، بل يوجد عدد غير محدود من التصرّفات المجرَّدة، المرتبطة بممارسات ملموسة، لكنّها مستقلّة عنها، الأمر الذي يُكسِبها قيمة عامّة، ويجعلها في خدمة هذه الممارسات الملموسة.

إذا شئنا تلخيص ما اكتسبناه نقول: التجريد ليس فصلاً لجزء من الكلّ الملموس. التجريد مرتبط بالملموس، يصدر عنه بطريقة يمكن أن تختلف (ليست اللغة «مجرّدة» من الملموس مثل الحقوق، أو مثل الحركات المجرّدة من كلّ ممارسة). لكن ما يميّز التجريد هو أنّه ليس جزءاً من الملموس، بما أنّه يشكّل إضافة إلى الملموس. ما الذي يضيفه؟ عموميّة علاقة (لغويّة، حقوقيّة، اجتماعيّة، إيديولوجيّة) تتعلّق بالملموس. وأكثر: هذه العلاقة تسيطر على الملموس دون عِلْمه، وهي التي تُشكِّل الملموس كملموس.

هناك إذاً ما يشبه دورة: يكون الملموس في البدء، ويليه المجرّد، ثمّ الملموس مجدَّداً. هذا ما قلناه: يمرّ التملّك الاجتماعيّ للملموس بسيطرة العلاقات المجرّدة. هناك إذاً ملموسان اثنان: الملموس الذي لم يتمّ تملُّكه اجتماعيّاً، وهو في حدوده القصوى عبارة عن لا شيء - والملموس الذي ليس ما تملّكه البشر اجتماعيّاً وحَسْب، بل ما تمّ إنتاجه بهذا التملّك. وهذا يعني: ما من شيء في الدنيا يكون ملموساً، بالنسبة إلى البشر، دون اللغة ودون الحقوق، دون علاقات الإنتاج والعلاقات الإيديولوجيّة. إذ لا أستطيع أن اسمّي ذلك الشيء، ولا أن أصِفه، ولا أن أنتِجه، ولا أن أستَدِلّه في نياتي.

هنـاك قصّـة لأوسكـار وايلـد يـروي علـى طريقتـه فيهـا خَلْـقَ العالـم، والفـردوس، وفيهما، آدم وحوّاء. آنذاك، كان الله شـارد الذهن: كان قد نسـي إعطاءهما اللغة. ويرى وايلد في ذلك تفسـيراً لكـون آدم وحواء لم يلتقيا أبداً، وبمـا أنّهما لم يلتقيا لم يبقَ شـيء من القصّة: لا الحيّة، ولا ثمرة شـجرة الخير والشـرّ، ولا بالتالـي الخطيئة، ولا بالتالي بقيّة الكوارث، ولا بالتالي التجسّـد، ولا بالتالي خلاص العالَم. ولماذا لم يلتقيا أبداً (تَقاطَعَ مساراهما) «**لمّا كانا لا يُحسنان الكلام، كان يتعذّر أن يرى أحدهما الآخر**».

٤

التجريد التقنيّ والتجريد العلميّ

لكـن، قد يبرز اعتراض بأنّنا إذا كنّا دائماً في كنف التجريد، أو على الأصحّ إذا كنّا نعيش دائماً تحت سيطرة التجريد، تحت سيطرة علاقات تجريديّة، إذا كنّا دائماً بحاجة إلى أن نمرّ عبر التجريد كي نصل إلى الملموس ونحوِّله، فما وجه اختلاف هذا التجريد المسيطِر في كلّ مكان عن التجريد الخاصّ بالعِلم، الذي تطرّق البحث إليه قبل قليل؟ هل يقتصر الأمر يا تُرى على اختلاف في الدرجة؟

بالفعـل، يمكـن أن يذهب الظنّ إلى ذلك. إذ يبدو، فعلاً، أنّ لكلّ ممارسة علاقاتِها المجرّدةَ الخاصّة، التي تُكوِّنها، وإذا ارتقينا في «تراتبيّة» الممارسات، يمكـن توّقـع بروز اختـلاف في الدرجـة مع الانتقـال من الممارسـات الأكثر اعتياديّـة (لغـة، إنتاج، علاقـات إنسـانية) إلى الممارسـة المعتبَـرة «الأرقى»، الممارسـة العلميّة. لكن يجب الحذر من هذا الأخـذ بهذه الـ«تراتبيّة» (إذاً مع اختـلاف في القيمة أو في المكانة) بين الممارسـات: إنّها فكرة يوجَد احتمال قـويّ أن تكون دخيلةً علـى موقع كلّ ممارسة في تراصف الممارسات، أي أن تكون آتية من حُكم قيميّ اجتماعيّ يُحيل إلى تنظيم المجتمع. ويمكن ملاحظة ذلـك بوضوح، مثلاً، في «تراتبيّـة الممارسات» التي نجدهـا عند أفلاطون[1]: تُستخدَم هـذه «التراتبيّـة» بكلّ بسـاطة في تدعيم نظـام اجتماعـيّ وتبريره، أو بالأحرى ترميمه.

سنقـول إذاً، موقّتـاً، ولتجنّـب هـذا الدخيـل، إنّ لكـلّ ممارسـة طبيعتهـا

(١) أفلاطون، الجمهوريّة، IV, 419 *a* – 434 *c*.

الخاصّة، وبالتالي تميّزها النوعيّ. وإنّ الانتقال من ممارسة إلى أخرى، منظوراً إليه في الواقع، ينبغي أن يتمّ تحليله، هو الآخَر، في تميّزه النوعيّ واختلافه.

لن يخفى هذا الاختلاف على أحد، إذا ما عاين، مثلاً، **الممارسة الإنتاجيّة** الخاصّة بفلّاح يملك القليل من الأرض، وقطيعاً، ولا يزال يعمل بالأسلوب الحِرَفيّ القديم، أو بتلك الخاصّة بمُزارع رأسماليّ كبير يملك مئات الهكتارات في الأراضي الخصبة القريبة من العاصمة، ومرأباً كبيراً للآليّات، ويعمل بالأسلوب الصناعيّ: ليس لهما الممارسة الإنتاجيّة نفسها. وبالأحرى، إنّ الملّاك العقاريّ الكبير، الذي لا يعمل، لكنّه يعيش من ريعه العقاريّ (الإكارات) ومن المضاربة بمداخيله (طرحها في البورصة، أو استثمارها في الصناعة)، ليس له الممارسة نفسها، نظراً لكونه لا يُنتِج شيئاً، ويعيش من الاستغلال المباشر (للأكّارين) وغير المباشر (للعمّال عبر «توظيفاته» و«استثماراته»). كذلك العامل المأجور الذي يعمل على السلسلة في مصنع ليس ملكه، وعلى آلات لا يملكها، له ممارسته المغايرة، تماماً مثل ربّ عمله، الذي لا يعمل، لكنّه يستغلّ العامل ويضارب بالمداخيل، «مستثمراً» في مؤسّسته، أو «مشتغِلاً» مع المصارف أو مع فروع صناعيّة أخرى يوظّف فيها أرباحه.

لكنّنا إذا نظرنا الآن ليس في الممارسة «**الفوريّة**» لهؤلاء الشغّيلة أو للذين ليسوا بشغّيلة (حسَب ما نراهم يعملون)، بل في **الممارسة المحقّقة** في أدواتهم، وفي آلاتهم، وفي طرائق عملهم (بما فيه طرائق عمل الرأسماليّين الماليّة)، التي تحكم ممارستهم الفوريّة، التي تمنحهم **وسائلَ عمل ما يعملون**، نكون في صدد ممارسة مختلفة تماماً، تفترض ليس عادات العمل، خِفّة الأيدي، مألوفيّة «الطرائق» (في العمل وفي «الأعمال»)، وحسْب، بل ومنجزات مادّيّة، وآلات، وتجهيزات، وإنشاءات، وبكلمة: **مهارة تقنيّة مهمّة** مستثمَرة في هذه المنجزات، وبالتالي في الممارسات المناسِبة.

هنا يغيّر التجريد طبيعته مجدَّداً، وإذا وافقْنا على اعتبار أنّ مجموع ما

تكوِّنـه هذه المنجـزات (مصانع، آلات، نظام العمل، طرائـق مضاربات ماليّة) يمثّل إنجازاً لتقنيّة متقدِّمة - عندئذٍ يكون التجريد الماثل في هذه التقنيّة تجريداً لمعارف: ليس فقط لمهارة، لكن لمعارف مجرّدة ومترابطة نسـبيّاً، مسجّلة في مؤلّفـات متخصّصة (فـي الإنتاج الزراعيّ، في بنـاء الآلات، في تنظيم العمل، فـي توظيف الرساميل، إلخ)، تجريـداً لمهارة ولمعارف يمكن تعليمه ووضعه في متناوَل آخرين. وهذه المعارف يجري التحقّق من صحّتها بالممارسة، نظراً إلى أنّ في الإمكان تطبيقها، والتوصّل إلى نتائج.

فـي مجتمعاتنا، حيـث تلعب العلـوم دوراً كبيـراً في الإنتـاج، تكون هذه المعـارف التقنيّة، جزئيّاً، «متسـاقطات» من المعـارف العلميّة، بقدر ما يتوقّف قسـم مهمّ مـن منجزاتها على تطبيـق نتائج علميّـة. أقول «جزئيّـاً»، إذ كان من الفلاسفـة المثاليّيـن، مثـل كانـط، من ذهـب إلـى أنّ التقنيّة ليسـت إلّا «نتيجة النظريّة» العلميّة[1]، فهي إذاً نظريّة خالصة، ولا تشـكّل ممارسة على حدة. إلّا أنّ هذا يُهمل، لمصلحة «نظريّة خالصة» تقوم في نطاق تجريد «خالص»، ماديّة المهـارات والمعـارف التقنيّـة، أي كثافةَ موضوعهـا (الذي لا تختزله شـفافيّة النظريّـة «الخالصة») ومقاومتـه. وهذا ينتهي إلى إهمال واقـع كون المهارات والمعارف التقنيّة أو العمليّة قد وُجِدت قبل ظهور العلوم بزمن طويل.

رأينـا أنّ قبل ظهور الرياضيّات «الخالصة»، كانوا يعرفون كيف العمل من أجل القيام بعمليّات رياضيّة للحصول على نتائج ليس في الحسـاب والقياس وحسْب، بل في العمارة والطاقة المائيّة والملاحة والتسلّح. كانوا يعرفون كيف العمل من أجل القيام بعمليّات فيزيائيّة، في الفيزياء السـكونيّة والحركيّة، لنَقْلِ كتلٍ ضخمة على مسافات طويلة، لإطلاق قذائف بواسطة «آلات»، وعمليّات بصَريّـة، وعمليّـات كيميائيّة، وطبعـاً كلّ عمليّات الفلاحـة الضروريّة للزراعة وتربية المواشـي. بالطبع، كانت هذه المعارف كلّها «تجريبيّة»، إذ أنّها لـم تكن

(١) كانط، نقد ملكة إطلاق الأحكام (*Critique de la faculté de juger*, trad. J.-R. Ladmiral, M. de Launay et J.-M. Vaysse). الأعمال الفلسفية، م س، مجلد ٢، ص ٩٢٥-٩٢٦.

مكتسَبة عبر بَرْهَنات تتناول مواضيع «خالصة»، لكنّها كانت واسعة الانتشار، وبدونها كان سيكون من المستحيل تصوّر اكتشاف الرياضيّات «الخالصة»، التي قامت بادئ الأمر ببَرْهَنة النتائج المكتسَبة (عند البابليّين، والمصريّين، إلخ)، قبل تجاوزها.

من أين تتأتّى هذه المهارات وهذه المعارف التقنيّة؟ من اكتشافات تقنيّة تُرَسِّم مسار تاريخ الإنسان، ابتداءً من ماقبل تاريخه، ولم تختف من تاريخنا الحاضر. من ذلك، كيلا نعود حتّى العصر الحجريّ القديم، واكتشاف النار والحجر المصقول، اكتشف البشر المعادن، واكتشفوا العجلة، واكتشفوا طاقة الماء والريح، وكانوا قد اكتشفوا القمح، متحوّلين من طلب المرعى إلى زراعة الأرض، إلخ. لا أحد يعرف كيف تمّت هذه الاكتشافات. لكنّها ما كانت لِتولَد إلّا من العناصر الموجودة سلفاً، من التقاء التقنيّات السابقة المختلفة وربّما من «مصادفة» (كحدث أو عنصر كان من الممكن الّا يكون هناك) أعجلت الاكتشاف في الالتقاء غير المتوقَّع بين عناصر متباينة تماماً. ما كانت لتولَد إلّا على خلفيّة من المهارات السابقة، وكذلك من تَمثُّل للعالَم كان البشر يعيشون فيه.

إذ ينبغي ألّا ننسى أنّ أولئك البشر، مع كونهم بدائيّين جدّاً، كانوا يعيشون في مجتمع، ومرّ معنا أنّ إعادة إنتاج هذه المجتمعات كانت تفترض وجود منظومة فِكر وطقوس من شأنها أن تُقِرّ في الوقت نفسه الاستمراريّة البيولوجيّة للجماعة، وعلاقتها بالطبيعة. يصعب تصوُّر أنّ تلك «النظرة الدينيّة» إلى العالَم، التي كانت تسمح بالتعرّف على كلّ موضوع وكلّ ممارسة، وبإعطائها معناها بالنسبة إلى المجتمع، لم تلعب دوراً في إدراك بسيط للأشياء، أو في «اكتشاف» خصائص جديدة، أو في اختراع الأدوات والآلات الأولى.

لذا، إذا كان من الممكن الكلام على مهارات ومعارف تقنيّة أو عمليّة، ينبغي تجنّب تصوّرها كمكتسَبة بتماسّ مباشر بسيط مع الأشياء يُعزى إليه كشْفُ خصائصِها للبشر على النمط التجريبيّ. فالتجريبيّة تقضي بأنّ الحقيقة توجَد داخل الأشياء، وبأنّ معرفتَها هي رؤيتُها البسيطة، أو استخراجُها:

«أَفصلُ» عن الشيء كلّ ما ليس حقيقتَه، فأَحصلُ على حقيقتِه. إلّا أنّ الأمر أبسط من أن يكون حقيقيّاً: ذلك أنّني أقيم مع الأشياء دائماً علاقات عمليّة، أشتغلها، ويتوجّب عليّ أن اشتغلها كي أعرفها. وفيما أنا أشتغلها، يكون في رأسي دائماً فِكَر تختلط فيها المعارف مع الإيديولوجيا اختلاطاً لا تمييز فيه، وهذه العلاقة الإيديولوجيّة تشاركني في عملي، وفي بحثي، وفي اكتشافي، لأنّها شكّلتْ دائماً «إطاراً» لمعرفتي. لا وجود إذاً لمعرفة «تجريبيّة» خالصة: لا يمكن الكلام على معرفة «تجريبيّة» إلّا بالتضادّ، بهدف إبراز ما يميّز المعرفة العلميّة، إبراز اختلافِها عن المعرفة التقنيّة العمليّة.

هذا الطرح مهمّ، لأنّ فكرة وجود معرفة تجريبيّة خالصة، تنبني عليها كلّ الفلسفات التجريبيّة، هي وهم مثاليّ تفيد المثاليّة منه كمبرِّر أو كمحفِّز لتؤكّد كلّيّة قدرة فِكَر المعرفة أو أشكالها الخالصة.

التشديد منّي على أهمّيّة المعرفة التقنيّة العمليّة يعود إلى كونها تُشكِّل نقطة معتمة في الفلسفة المثاليّة. هذه الفلسفة لا تريد أن ترى أنّ هذه المعرفة العمليّة، الصادرة عن عمل البشر على مدى قرون وعن اكتشافاتهم العشوائيّة، إنّما هي معرفة ذات نوعيّة تخصُّها. هذه الفلسفة تحرص بأيّ ثمن على اختزال المعرفة العمليّة، إمّا إلى وهم «معرفة تجريبيّة» لا وجود لها بصفائها المزعوم، وإمّا إلى عِلم خالص بسيط، بشكله «التطبيقيّ». هذه الفلسفة لا تريد أن ترى أنّ هذه المعرفة العمليّة/ التقنيّة قد سبقت العِلم إلى الوجود، وأنّ بدونها لم يكن من الممكن أن ينبثق العِلم في التاريخ. هذه الفلسفة لا تريد أن ترى أنّ في زمننا المحكوم بالعلوم، تتمّ اكتشافات مثلما كانت تتمّ في زمن أرخميدس وليوناردو دافينتشي، دون أن تمرّ بالعِلم، لكنّ العِلم يستولي عليها بعد حدوثها. لا تريد أن ترى أنّ الممارسة الإنسانيّة البسيطة، التي تشتغل موضوعها أو تعانيه، تستطيع التوصّل إلى التقاط ما أهمله العِلم، في ادّعاءاته المدعومة من الإيديولوجيا الحاكمة، وتَرَكَه، وازدراه.

كنتُ أتكلّم على تاريخ ما ليس بفلسفة: إنّه تاريخ كلّ الممارسات الإنسانيّة

الصامتة المتروكة في غياهب العتمة، لكنّها تسند كلّ الممارسات المرئيّة أو تواكبها، وتُنتج تلك الاكتشافات التي تنبثق أحياناً في عالَم الثقافة مثل مفاجأة أو مثل فضيحة لا تحتملها الفِكَر المسيطِرة. هل من حاجة لتقديم أمثلة عل اكتشافات صادرة عن ممارسات ازدرتها الفلسفة المسيطرة؟ ماكياڤللي، الذي خدم الأمراء ويعرف على ماذا يتكلّم: على أنّ «من يريد معرفة الأمراء يجب أن يكون من الشعب» ـ وعلى حرب «السمان» الأبديّة ضدّ «الهزلى»[1]. ماركس، الذي ناضل في الحركة العمّاليّة ويعرف على ماذا يتكلّم: «التاريخ هو تاريخ صراع الطبقات[2]». فرويد، الذي واجهته حالات الهستيريا ويعرف على ماذا يتكلّم: لدى الإنسان أفكار ورغبات لاواعية، وهي جنسيّة[3].

هذا التشديد منّي على المعرفة التقنيّة/ العمليّة، التي باستطاعتنا أن نسمّيها معرفة عمليّة، يعود كذلك إلى كونها غير «خالصة»: ليس فقط لكونها لا تُنتِج بَرْهنةً أو دليلاً بالاختبار، مثل العلوم، بل كذلك لأنّها تبدو للعيان متورِّطة دوماً في علاقات صامتة تخصّ «تصوّر العالَم»، أو في إيديولوجيا المجتمع أو الفئة الاجتماعيّة التي تنتجها. إنّ **التشديد على المعرفة العمليّة، هو كذلك تبيين لشرط كلّ معرفة: الإيديولوجيا**. هناك الكثير من الفلاسفة اعترفوا بأن لدى البشر فِكَر أوّليّة تعود إلى مرحلة ما قبل العِلم وتصوُّرات خاطئة: مختلف الأخطاء التي عدّدها بايكون، ومنها «أخطاء القبيلة»، الأخطاء الاجتماعيّة، المتصلة بوجود السلطة والدين[4]. لكنّ القليل من الفلاسفة قالوا

(١) مكياڤيللي، الأمير (Le Prince, trad. M. Gaille-Nikodimov, Paris, Le Livre de poche, coll. « Classiques de la philosophie », 1998, Dédicace, p. 56.) «من يريد أن يعرف جيّداً طبيعة الشعوب، يجب أن يكون أميراً ومن يريد أن يعرف جيّداً طبيعة الأمراء، يجب أن يكون من الشعب».

(٢) «بيان الحزب الشيوعي» (« Le Manifeste du Parti communiste » trad. L. Lafargue, éd. F. Engels Berlin, Akademie Verlag, *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe*, I, t. XXX, 2011, p. 343.). «لم يكن تاريخ المجتمعات إلّا تاريخ الصراعات الطبقيّة».

(٣) زيغموند فرويد، خمسة تحليلات نفسية (*Cinq psychanalyses*, Paris, Puf, coll. « Quadrige », 2010.).

(٤) فرانسيس بيكون، الأداة الجديدة (*Novum Organum*, Paris, Puf, coll. "Épiméthée", =

بأنّ هذه الفِكَر المسَبّقة أو الخاطئة ينبغي ألّا يتناولها الفِكْر كُلّاً على حدة، إنّما في منظومة، ولا بطريقة سلبيّة (على أنّها أخطاء بسيطة)، إنّما إيجابيّة. نجد هذا الحدس عند سپينوزا، الذي يُقدِّم على المعرفة العلميّة (باعتبارها النوع الثاني من المعرفة)، ما يسمّيه المعرفة من النوع الأوّل، أو «الخيال[1]». ففي هذا الأخير يكتسب كلُّ إدراك حسّيّ صِفةَ مُعطى، وبواسطته تجري تسمية كلّ شيء، وبواسطته يتعيّن موقع كلّ شيء، بعد إدراكه وتسميته، في منظومة الخيال، في ترتيب الأشياء كما يجري تصوُّرُها في هذا **التَوَهُّم الضروريّ**[2]. ليس هذا التوهُّم توهُّمَ «مَلَكَةٍ» نفسيّة (سپينوزا يرفض فكرة «الملكة»[3])، بل تَوَهُّمُ عالَمٍ، دوماً اجتماعيّ. لقد توجّب انتظار ماركس لتحقيق تقدّم في فهم نظريّة هذا الواقع: الإيديولوجيا، واكتشاف أنّها هي الأخرى تتشكّل من علاقات مجرّدة.

لماذا الخوض في كلّ هذه التفصيلات؟

كان لا بُدّ من وضع الأمور في نصابها سواء بالنسبة إلى **المعرفة العمليّة** أو إلى **العلاقات الإيديولوجيّة** التي فيها وتحت سيطرتها تتحقّق تلك المعرفة، وذلك كي يكون في الإمكان تقديم **المعرفة العلميّة**.

على أساس من المعارف العمليّة، ومن ظَرف إيديولوجيّ معيّن، انبثق في التاريخ العِلم الأوّل: الرياضيّات. ولا يزال هذا الانبثاق يتكرّر، ودائماً على أساس من معارف عمليّة سابقة، ومن ظرف إيديولوجيّ، وفلسفيّ، وعلميّ معطى (باتت الفلسفة إذّاك في الوجود)، بالنسبة إلى العلوم الأخرى كافّة: فيزياء، كيمياء، بيولوجيا، إلخ. لكنّنا نستطيع، في كلّ حالة، أن نتكلّم

= (2010, I, Aphorismes, XXXIX, ff., p.110-112, («idols of the tribe»).

(١) كتاب الأخلاق، م س، الكتاب الثاني (Livre II, Proposition XL, Scolie 2, p. 169).

(٢) ملاحظة باليد على الهامش وتحتها خطّان: «الجسد!»

(٣) كتاب الأخلاق، م س، الكتاب الثاني: Livre II, Proposition XLVIII, Scolie,p. 183
«[...] لا يوجد في الروح أيّة مَلَكة مطلقة للفهم، للرغبة، للحبّ، إلخ. وهذا يعني بالتالي أنّ المَلَكات وأشباهها هي إمّا خياليّة تماماً، وإمّا لا شيء سوى كائنات ماورائيّة [...]».

إمّا على «قَطْع»، وإمّا على «تغيير أرضيّة»، لإبراز الاختلاف بين المعارف العمليّة السابقة وطبيعة المعارف العلميّة بكلّ معنى الكلمة. هذه النقلة تأخذ دائماً شكل مفارقة بالنسبة إلى الإجابات السابقة: فحيث يُنتَظَر تقديم إجابات جديدة، يبدأ العِلم بتغيير الأسئلة (ماركس)، وحيث كان شيله يرى حلّاً (فلوجستيك [اللهب كجسم بسيط])، رأى لافوازييه مشكلة (اكتشاف الأوكسيجين مفتتحاً وجود الكيمياء[1])، إلخ. هكذا يكون ظهور عِلم ما متطابقاً مع نُقلة في منظومة المشكلات التي يواجِه: نُقلة في المشكَليّة. وبالطبع، هذه النُقلة تطال المفاهيمَ التي بها يفكِّر العِلمُ مشكلاته: النقلة في المشكليّة الموروثة عن المعرفة العمليّة تترافق مع تَحوّل الفِكَر الأوّليّة القديمة إلى مفاهيم جديدة، وبالتلازم، تَحَوُّل «المواضيع» القديمة إلى «مواضيع» جديدة. المثلّث الذي تدبّره عقل طاليس ليس المثلّث المرسوم في الرمل. والحركة التي تدبّرها عقل غاليلاي ليست الحركة التي فكّرها أرسطو. أجسام الكيمياء ليست أجسام الخيميائيّين.

ما هو الاختلاف الجوهريّ الذي يميّز المعرفة العلميّة من المعرفة العمليّة؟ نَعلَم أنّ المعرفة العمليّة تقوم على مواضيع ملموسة، تجريبيّة، وعلى العمليّات التي تسمح بالحصول على نتائج ملموسة. لكن، بما أنّنا في صدد الكلام على معرفة، فهي تضيف شيئاً ما إلى المواضيع الملموسة التي تتكلّم عليها. ماذا؟ تجريداً، يتّخذ شكل العموميّة، أي يقوم ولا يقوم إلا على المجموع المتناهي من المواضيع الملموسة المعدودة، أو من الخصائص المدروسة. ببساطة، لقد تمّ، بالممارسة، إيضاح أنّ طريقة ما كانت صالحة عموماً لتشمل كلّ الحالات المدروسة، لكن دون سواها من الحالات.

أمّا المعرفة العلميّة، فتقوم، في المقابل، على مواضيعَ مجرَّدةٍ مباشرةً، وحائزة نتيجة ذلك على تجريد لم يَعُدْ يعني العموميّة، بل الكونيّة. إنّ مفهوماً

(١) كارْل وِلْهِلْم شيله (Carl Wilhelm Scheele ١٧٤٦-١٧٨٦) كان قد قام بتحضير الغاز الذي تعرّفه لافوازييه على أنّه ليس «الفلوجستيك» بل الأوكسيجين.

علميّاً، قضيّةً علميّة، قانوناً علميّاً، كلّ ذلك يَصْلُح ليشمل كلّ المواضيع المعَرَّفة بهذا المفهوم، بهذه القضيّة، بهذا القانون، دون استثناء- مع أنّ البرهنة العلميّة قد أجرِيَتْ على حالة واحدة فقط، وتخصيصاً على موضوع مجرَّد، له خاصّيّة تمثيل المجموع اللامتناهي من المواضيع التي من نوعه.

القفزة من العموميّة إلى الكونيّة، النتيجة المبرهَنة على موضوع مجرَّدٍ واحد والصالحة لكلّ المواضيع التي من نوعها، هوذا ما يغيّر مدى المعرفة تغييراً تامّاً: هي لم تَعُدْ مقتصرة على الحالات المدروسة، بما أنّها تشمل كافّة الحالات الممكنة ضمن النوع الواحد. فالخصائص المثبتة على مثلّث «خالص» تكون صالحة لكافّة المثلّثات الممكنة أو القائمة واقعاً.

إنّ الخاصّيّة الأبرز لهذه المعارف الجديدة هي أنّ بإعمال المفاهيم الجديدة الكونيّة على مواضيع كونيّة جديدة، يمكن إنتاج مواضيع مجرّدة جديدة ومعرفتها، الأمر الذي يفتح حقلاً جديداً للبحث العِلميّ. لم يَعُدْ العِلم محدوداً بمحدوديّة الحالات المدروسة التي تتدبّرها المعارف العمليّة بالعقل. لا يمكن للعِلم أن يستغني عن دراسة الملموس، لكنّ هذا الملموس ليس الوجود المباشر لمعطيات خالصة. ملموس العِلم هو الملموس الاختباريّ، الملموس «المستخلَص»، المعرَّف والمنتَج تِبْعاً للقضيّة المطلوب طرحها، المُدْرَج في تركيب جهاز من الأدوات التي ليست، كما يقول باشلار، سوى «نظريّات محقّقة[1]». هذا الملموس الاختباريّ يصبح، نظراً لخضوعه لشروط اندراجه في تركيب الجهاز الاختباريّ، «ممثّلاً لنوعه»، أي ممثّلاً لكلّ الملموسات المماثلة له: هو يتيح بالتالي معرفتها عبر معرفته هو وحده،

---

(١) الروحيّة العلميّة الجديدة (*Le Nouvel esprit scientifique*, Paris, Félix Alcan, 1934, p. 12).

«طبعاً، بعد أن يتمّ الانتقال من الدراسة إلى الاختبار يزداد الطابع السجاليّ للمعرفة وضوحاً. يتوجّب عندئذٍ فرز الظاهرة، وتصفيتها، وتنقيتها، وصبُّها في قالب الأدوات، وإنتاجها على مستوى الأدوات. والحال، ليست الأدوات سوى نظريّات محقَّقة مادّيّاً. يترتّب على ذلك ظاهرات تحمل في كلّ جهاتها دمغة النظريّة [...] الظاهراتيّة العلميّة الحقيقيّة هي إذاً من حيث الأساس ظاهراتيّة/ تقنيّة.»

لكونها معرفةً منتَجةً وفق شروطٍ معرَّفةٍ نظريّاً، شروطٍ تؤمّن صلاحيّته الكونيّة.

يجب عدم الاعتقاد بالتالي أنّ انبثاق العِلم، حتّى لو كان على أساس من المعرفة العمليّة، يحرِّر العِلم نهائيّاً من علاقته بالـ«ملموس». حتّى في الإيديولوجيا تبقى العلاقة بالـ«ملموس» قائمة: سنرى كيف. ففي المعرفة العمليّة تكون العلاقة بالملموس القائم واقعاً علاقةَ معرفةٍ فعلاً، لكنّها عامّة وحسْب، باستنادها إلى مجموع الحالات المدروسة، ويمكن أن يضاف إليها بعض «الاستقراءات» المحدودة. وفي حالة المعارف العِلميّة تكون العلاقة بالملموس القائم واقعاً علاقة موضوعيّة، لكنّها كونيّة. إذاً تظلّ العلاقة بالملموس في العلم قائمة. ليس بالملموس الذي كان منطلَق العلاقة (الملموس الاختباريّ)، وحسْب، بل كذلك الملموس الذي تتوصّل إليه: المعرفة أو «ملموس – تَبَع فِكْر[1]» (ماركس). ثمّ إنّ المعرفة، نظراً لكونها محكومة دائماً بالممارسة الاجتماعيّة، تعود، وقد تَمّ إنتاجها، إلى الممارسة الاجتماعيّة: بشكل طرائق تقنيّة أو «مبادئ» عمل. هكذا تتشكّل الدورة **ملموس ـ مجرّد ـ ملموس**. وقد احتفظنا بهاتين التسميَتَيْن (ملموس، مجرّد)، إذ بدتا من البديهيّات. أمّا وقد عرفنا، في المسار، أن لا ملموسَ إلّا بالنسبة إلى ممارسة، ولا مجرَّدَ إلّا بالنسبة إلى نظريّة، فقد بات في إمكاننا الآن أن نستبدل بالصيغة الأولى صيغة ثانية ونتكلّم على الدورة **ممارسة ـ نظريّة ـ ممارسة**. فنقول إنّ كلّ نظريّة لا تخرج من الممارسة إلّا لتعود إلى الممارسة، في دورة لا نهاية لها، تشمل كلّ تاريخ الثقافة الإنسانيّة.

إلى هذه الدورة تُلمِح أطروحة «**أولويّة الممارسة على النظريّة**». نعرف جميعاً هذه العبارة، بكونها تخصّ التقليد المادّيّ الماركسيّ. لكنّها تخصّ المثاليّة أيضاً! ذلك أنّ فيلسوفاً مثل كانط يؤكّد، هو الآخر، أولويّة

---

(١) مساهمة في نقد الاقتصاد السياسيّ – مقدّمة ١٨٥٧ (*Contribution à la critique de l'économie politique*, Introduction de 1857, trad. M. Husson, Paris, Éditions Sociales, 1957, p. 164-165).

الممارسـة على النظريـة[1]. لكن يجب الحذر من الكلمـات: الممارسة عند كانـط تعني الممارسة الأخلاقيّة، القيام بالواجـب، في حين أنّ الممارسة في التقليد الماركسـيّ تعني نشاط البشر المتعلّق بالإنتاج وبالصراع الاجتماعيّ. للتعبيـر نفسـه إذاً معنيان يختلفان تمام الاختلاف. مـع ذلك، تظلّ الأطروحة الماركسـيّة «أولويّـة الممارسة على النظريّة» عرضة لسـوء فهم، بسـبب هذه الكلمـة الصغيـرة، «أولويّة»، وبسـبب التمييز القاطـع بين ممارسـة ونظريّة. فالمثاليّـة هي التـي تفصل جذريّاً بيـن الممارسة والنظريّة، وهـي بشكل عامّ تضـع النظريّة في تسـلّط على الممارسـة. في الواقع، هنـاك نظريّة (معارف) فـي كلّ ممارسـة، كمـا أنّ هناك ممارسة فـي كلّ نظريّـة (كلّ المعارف ناتجة عـن عمل). الثنائيّ نظريّة/ ممارسة لا يشير إلى موضوعيْن متمايزيْن، بل إلى علاقـة متغيّـرة بين طرفين غير قابليّن الفصل: وحـدة الممارسة والنظريّة. أمّا كلمـة «أولويّة» فينبغـي ألّا يُرى فيها أيّة تراتبيّة بيـن موضوعيْن، بحيث يكون أحدهما، «أرفع» شأناً، و«أشرف» مكانةً، من الآخر، الأمر الذي ينطوي على حُكم قيمة. ينبغي بالتالي، في رأيي، فهم أولويّة الممارسة على النظريّة بمثابة وَصْلـة، حيث تلعب الممارسة بالأحـرى دور ذراع موازنة لعجلة قاطرة إبّان سيرها: دور مثقال حفظاً لتوازن الحركة وإدامتها.

لا شأن لذلك إذاً بأن يقال إنّ المعرفة العمليّة تتفوّق على المعرفة النظريّة (العِلميّة) نظراً لكونها سابقة لها في الزمن، نظراً لكون العِلم قد وُلِد على أساس من مكتسـباتها. لا جدال في أنّ المعرفة العلميّة ما لبثت أن تجاوزتها بأشواط، لكـنّ المعرفة العمليّـة باقية لا تزال، وهـي تعيد إطلاق سلطـة النظريّة وتعمل على إدامتها، ثمّ، بالاضافـة إلى ذلك، هي تُحَقِّق المَعْرِفات النظريّة، بامتلاكها

(١) إمانويل كانط، نقد العقل العمليّ (*Critique de la raison pratique*, trad. L. Ferry, et H. Wismann, *Œuvres philosophiques, op. cit.*, t. II, p. 745 ff). «حول تفوّق العقل الخالص العمليّ في علاقته مع العقل الخالص النظريّ».

معارف التطبيقات التقنيّة لتلك المعرفات النظريّة. ووراء المعرفة العمليّة هناك الممارسة بلا نُعُوتٍ زائدة، الممارسة الاجتماعيّة للإنتاج، ولصراع الطبقات الاقتصاديّ، والسياسيّ، والإيديولوجيّ، الممارسة التي تجرف معها كلّ حركة النظريّة (أو ما ليس بحركتها: بما فيه ركود العلوم، أو حتّى نسيانها إبّان القرون الوسطى)، وضمنها عودة النظريّة (أو ما ليس بعودتها: بما فيه أزمة النظريّة الماركسيّة اليوم) في الممارسة، ليس في ممارسة الإنتاج وحسْب، بل كذلك في ممارسة صراع الطبقات.

أنّ كَوْن الأولويّة التي للممارسة على النظريّة قابلة هكذا للتعبير عنها بمصطلحات مثل حركة، وانجرار، وإعادة إطلاق، وتمديد، مهمّ جدّاً لكسر التعارض المثاليّ بين النظريّة والممارسة، هذا التعارض الذي لا يخدم إلّا عَزْل العلماء والفلاسفة عن الناس العاديّين كي توكل إليهم (إليهم وحدهم، جماعة النظريّة) مهمّة وضع اليد على الحقيقة، وحراستها، وتوزيعها، باعتبارها بعيدة عن متناوَل من هم ببساطة «جماعة الممارسة»، الذين يصلحون تحديداً للوقوع تحت سلطة تلك الحقيقة.

٥

التجريد الفلسفي

هل تُمكِّنُنا هذه الملاحظات من استخلاص المزيد ولو القليل من الإضاءة على الفلسفة، بمقارنتها مع المعرفة العمليّة والمعرفة العلميّة؟ ليس الأمر مستحيلاً: لكن بشرط أن يؤخذ بعين الاعتبار أنّ استنتاجاتنا محدودة، نظراً لأنّنا، في هذه المقارنة، مضطرّون لحصر تفكيرنا في نقطة واحدة: الطابع الخاصّ بالتجريد الفلسفيّ.

مرّ معنا أنّ البشر، بلُغتهم وممارساتهم، وبالمعارف الناتجة عن هذه الممارسات، ثمّ بالممارسة العلميّة المنبثقة عنها، لا يخرجون أبداً عن نطاق التجريد. ليس أنّهم يعيشون خارج «الملموس»، بل لكونهم محكومين بالتجريد لتسديد النظر إلى «الملموس»، وتسميته، وتعرّفه، والوصول إليه، وتملّكه.

مرّ معنا كذلك أنّ التجريد ليس له «النوعيّة» نفسها، أو «المسلك» نفسه، عندما يتعلّق الأمر بالـ«تجريد» اللغويّ، أو بالتجريد الإيديولوجيّ (الدينيّ)، أو بالمعرفة العمليّة، أو بالمعرفة العلميّة.

والحال، إنّ الفلسفة تمنحنا نوعاً آخَر من التجريد، مختلفاً تمام الاختلاف عن المعرفة العمليّة والمعرفة العلميّة، نوعاً يقرّبنا، للمفارقة، من التجريد الإيديولوجيّ.

من المؤكّد أنّ التجريد الفلسفيّ لا يشبه التجريد العمليّ. فهو لا يقوم على عدد محدود من الحالات المدروسة فعلاً، نظراً لكونه يدّعي أنّه يصلُح لكلّ كائن في العالَم، للكائنات بـ«مجموعـ»ـها، سواء أكانت موجودة واقعاً

أو، ببساطة، ممكنة الوجود، أي لا وجود لها. على أيّ حال، تؤكّد المثاليّة هذا الادّعاء بوضوح. فأفلاطون يصرّح بأنّ الفيلسوف الديالكتيكيّ (وبالتالي الحقيقيّ!) هو الذي «يرى الكلّ[1]». وكانط يفهم الكلّ لا كمجموع الكائنات، بل كفكرة شمولٍ لامتناهٍ للمعرفات[2]. وهيغل يعلن أنّ «الحقيقيّ هو الكلّ» وأنّ شأن الفلسفة الخاصّ هو «إعمال الفِكْر على الكلّ»، كنتيجة لتطوّرها المنطقيّ والتاريخيّ[3]. وكمثل راهن من الفلسفة المعاصرة، يتكلّم سارتر ليس على الكلّ، بل على شمول، باعتباره المشروع الفلسفيّ الأعمق للكائن الإنسانيّ[4].

إنّ القول بكون هذا «الكلّ» مكوَّناً من كائنات قائمة في الواقع، لهو مغالاة في ادّعاء الفلسفة المثاليّة بـ«رؤية» الكلّ، أو «إعمال الفكر» في الكلّ، أو الميل إلى «الشمول». مَن أعطى الفلسفةَ هذه السلطة التي تتخطّى طاقة البشر؟

مع ذلك، لا تتوقّف الفلسفة المثاليّة عند هذا الحدّ. وبإمكانها المضيّ إلى حدّ اعتبار هذا «الكلّ» القائم واقعاً كتحقّق عالَم ممكن من بين عدد لامتناهٍ من العوالم الأخرى التي لا وجود لها إلّا كعوالم ممكنة، أي لا وجود لها. هذا هو موقف لايْبنِتز. إنّه يختار موقعه من زاوية نظر الله فيرينا لاتناهي العِلم الإلهيّ، مُركِّباً المبادئ البسيطة حسَب عدد لامتناهٍ من التركيبات: فتكون النتيجة في ذهنه عدداً لامتناهياً من العوالم الممكنة، وقد اختار الله بواسع رحمته أن يخلق

---

(١) الجمهورية (VII, 537 *c.*).

(٢) نقد العقل الخالص(*Critique de la raison pure*, *op. cit.*, p. 1386-1387).

«إنّ الأنساق [منظومات العلوم] [...] بدورها موحّدة في ما بينها كلّها بصورة نهائيّة، بمثابة أعضاء كلٍّ واحد، في نسق للمعرفة الإنسانيّة، وهي تتيح هندسة عمارة كلّ المعارف الإنسانيّة، هندسةً هي، اليوم، ليست ممكنة وحسْب، بل قد تكون حتّى غير صعبة أبداً».

(٣) هيغل، فينومينولوجيا الروح، م س، ص ١٨-١٩.

(٤) نقد العقل الديالكتيكيّ (*Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 1960, p. 754).

«[...] يصبح التاريخ معقولاً إذا كانت الممارسات المختلفة، التي يمكن اكتشافها وتثبيتها في لحظة من التزمين التاريخيّ، تظهر في نهاية الأمر كقائمة جزئيّاً على الشمول، وكملحوقة ومندمجة، حتّى في تعارضاتها وتنوّعاتها، بشمول معقول ومُبرَم.»

الأفضل بينها، أو بالأحرى إنّ «أفضل العوالم الممكنة» يختار نفسَه بنفسه بمشيئة الله العليم، عاملاً بما يشبه قليلاً عمل الحاسوب. وبالطبع، الفيلسوف الذي يختار موقعه «من زاوية نظر الله» ليوضح لنا هذا التدبير الإلهيّ، لا يعرف العوالم الأخرى الممكنة، إذ لا يعدو كونه إنساناً يعيش في العالَم الوحيد المخلوق. لكنّه يعرف أنّ الله يعمل على هذا النحو؛ يعرف بالتالي أنّ الممكن سابق للقائم واقعاً من حيث الأحقّيّة في الوجود، وأنّ فيلسوفاً يملك، افتراضاً، العِلمَ اللامتناهي الذي لله، هو فيلسوف يُفترَض أنّه يستوعب في الذهن ليس العالَم القائم واقعاً وحسْب، بل ايضاً هذا «التخطيط» الخاصّ بالتدبير الإلهيّ، وبالتالي «الأصل الجذريّ للأشياء»: الكل الذي ينطوي على لامحدوديّة عدد العوالم الممكنة، والذي انطلاقاً منه تمّ اختيار «أفضل العوالم الممكنة».

لكنّ لايبنتز يمكّننا من المضيّ أبعد من ذلك. فهناك في الوجود عالَم ممكن واحد: العوالم الممكنة الأخرى كان يمكن أن توجد، لكنّها لا توجد. هي داخلة في تدبير الله، وبالتالي في فِكْر الفيلسوف، بوصفها من منعدم الوجود الذي لا بدّ من إعمال الفِكْر فيه للتمكّن من إعمال الفِكْر في «الكل» الموجود[1].

كلّ هذا للقول إنّ هناك في الفلسفة المثاليّة ما يشبه ميلاً دائماً للمزايدة. فهي تريد إعمال الفِكْر في «الكلّ»: والمقصود طبعاً هو «كلّ» الأشياء والكائنات الموجودة: تريد«كلّ الأشياء». لكن كي تتمكّن هذه الفلسفة من تبيان حال الـ«كلّ» العائد إلى الكائنات التي في الوجود واقعاً، يتوجّب عليها أن تجتاز درجة من التجريد الإضافيّ، وإعمال الفِكْر في تلك الكائنات تبْعاً للكلّ العائد إلى الممكنات (أو لمنظومة شروط كونها في الإمكان). لكنّها إذ تضع في حسبانها الكلّ العائد إلى الممكنات (كما عند لايبنتز)، تأخذ بإعمال

(١) أنظر، مثلاً: *Essais de Théodicée, op. cit.*, § 225, p. 108, 253.

يراجع كذلك، «مونادولوجيا»، في: *Discours de métaphysique suivi de Monadologie et autres textes*, éd. M. Fichant, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2004, § 43 ff., p. 230-231.

الفِكْـر على ممكنات لم تعبر إلى الوجود، وبالتالي لا وجود لها. هذا يُظهِر كم تذهب هذه الفلسـفة بعيداً في ادّعاءاتها! الكـلّ العائد إلى الكائنات الموجودة (+) الكلّ العائد إلى الممكنات، ومن بينها، لِنَقُل، «**أشياء**» **ليست في الوجود**، لكنّها تلعب دوراً حاسماً في وجود الأشياء التي توجَد، و(أو) في معرفتها.

مهمـا يكن الأمـر مفاجئاً، يبقَ أنّه واقع: عندما تريد الفلسـفة إعمال الفِكْر علـى «الكـلّ»، تنجرّ اضطـراراً إلـى إضافة «ملحَـق» إلى الأشـياء الموجودة. والمفارقة أنّها بحاجة إلى هذا الملحق لتتمكّن من «إعمال الفِكر على الكلّ»: لكـنّ **هـذا الملحق لا وجود لـه!** هذا الملحق «شـيء» لا وجود لـه، وأكثر من ذلـك، هـو أحياناً مُفَكَّـر به، بصريـح العبارة، كغيـر موجود. مثـلاً، الفراغ عند ديمقريطـس وأبيقورس كشرط لإمكانيّة تلاقي الذرّات، وبالتالي لتكوّن «كلّ» العالَم (يُطرح هذا الفراغ كموجود، لكنّ وجوده في الفِكْر سلبيّ: يمكن القول إنّـه غيـر مُفكَّر عليـه). مثلاً، العـدم عند أفلاطـون، هيغل، سارتر، إلـخ. مثلاً، الشـيء في ذاته عند كانـط (لا يمكن القول إنّه موجود نظراً لكونه لا يقع تحت الحواس)، إلخ.

تجـري الأمور إذاً، للمفارقة، كما لو أنّ الفلسـفة التـي تريد «التفكير على الكـلّ» كانـت مضطـرّة عمليّـاً، إرضـاءً لادّعائهـا، أن تُعمِل الفكـر ليس على الـ«كلّ» العائد إلى الأشـياء القائمة واقعاً وحسْـب، بل أن تعبر إلى الكلّ العائد إلـى «الممكنات»، وفي نهايـة المطاف أن **تُعمل الفِكْر على «أشـياء» لا وجود لهـا**، وبالتالي إعمـال الفِكْر بعيداً في ما وراء «كلّ» ما يوجد، وبالتالي بعيداً في ما وراء ليس كلّ مدروس وحسْب، بل وكلّ قابل للدراسة. الفلسفة المثاليّة لا تتردّد في اجتياز العتبة. فتمثّل قضاياها عندئذٍ درجة من «التجريد» ليس فيها ما يربطها بتجريد المعرفة العمليّة، نظراً لكونها قضايا «تقوم على الشمول»، ولأنّ هذا «الشمول» يذهب بعيداً في تخطّي الواقع القائم.

لكن هذا تحديداً ما يجعل التجريد الفلسفيّ لا يشبه التجريد العلميّ كذلك. سنقول: إنّ تجريد الفلسـفة المثاليّة «يقوم على الشمول»، في حين أنّ التجريد

العلمـيّ كونيّ، وهذا يعني أنّهمـا مختلفان تماماً. فتجريد عِلـم معيّن لا «يقوم على الشمول»، لأنّه لا يدّعي تفسير الـ«كلّ». وهو كونيّ، لكن في حدود نوعه: هو يستـند إلى كلّ المواضيع المطابقة لمفهـوم معيّن، دون المفاهيم الأخرى. هكـذا تكون قضيّةٌ تمّت برهنتها علـى مثلّث «خالص» في ممارسة الرياضيّات صالحةً لكلّ المواضيع المثلّثة الشكل، لكن لا لكلّ الأشياء في العالَم. ويمكن أن يقال الشيء نفسـه بكلمات أخرى: كلّ عِلم خاصّ (الرياضيّات في كلّ من فروعهـا، الفيزيـاء، الكيمياء، إلـخ) يكون متناهيـاً: يهتمّ بموضـوعٍ محدَّد. إلّا أنّ هـذا يقتضـي التمييز بين كَـون البحث العلميّ على هـذا الموضوع المحدّد بحثـاً لامتناهيـاً، أو بالأحـرى غيـر محدَّد، أي لا نهاية له، فهذا شـيء، وشـيء آخَـر مختلِف هـو الطابع «المتناهي» لموضـوع كلّ عِلم. وحتّـى عندما يترافد عِلْمـان اثنان (كما هي الحال اليوم مع الكيميـاء والبيولوجيا الجزيئيّة)، هذا لا يجعـل منهما عِلماً لامتناهياً – أي عِلماً «قائماً على الشمول» يدّعي تبيان حال الـ«كلّ» العائد إلى الأشـياء الموجودة إجمالاً. وربّمـا عرف التاريخ، بانتظام، ظاهـرة عِلـم متناهٍ، يقوم علمـاء أو فلاسفة بتقديمه على أنّـه العِلم اللامتناهي، «الشامل»، القادر على تفسير مُجمَل الأشياء الموجودة. غاليلاي نفسه، عندما اكتشف القوانين الفيزيائيّـة الأولى، اعتقَدَ أنّ «كِتاب الدنيا الكبير مكتوب بلغة الرياضيّـات»، ويمكن فهمه بالكامل عبر أشـكال الهندسـة. وواصل ديكارت هـذا المطمـح مقدِّماً الهندسـة التحليليّة التي اكتشفها كقادرة على تفسـير كلّ شـيء فـي ما أسمـاه « mathesis universalis » (رياضيّـات كونيّة)[1]. وقلّده لايبنتز: لكنّ «العِلم الكونيّ» الذي اعتمده هذا الأخير كان حسـاب اللامتناهي فـي الصغر[2]. فارتياد اللامتناهي، بالتالي، يُـراوِد العلماءَ دَوْريّاً عندما يكونون

---

(١) *Regulae ad directionem ingenii, OEuvres, op. cit.*, t. X, 1986, Regula IV, p. 378

(٢) لايبنتز، «في منهج الكونيّة» (.. « De la méthode de l'universalité », dans G. W. Leibniz, *Opuscules et fragments,* éd. L. Couturat, Paris, Alcan, 1903, p. 97-142; "Mathesis universalis", dans *Mathematische Schriften,* éd. C. Gerhardt, t. VII, Halle, Schmidt, 1863, p. 49- 76, réimpr. Hildesheim, Olms, 1962).

في الوقت نفسه فلاسفة: يُراوِد على تكليف عِلمهم المتناهي (المحدَّد بموضوعه) بالوظيفة «اللامتناهية» العائدة لفلسفة «شاملة» لامتناهية (صالحة لكلّ الكائنات القائمة واقعاً والممكنة). لكنّ هذه المراودة يتمّ إحباطها دائماً بفعل الممارسة والتاريخ: ينتهي الأمر بالعِلم دائماً بان يجد نفسَه في مواجهة موضوعه المتناهي، وبالفلسفة، في مواجهة مشروعها اللامتناهي.

يمكن في هذه الحالة فَهم كَوْن الفلسفة في حاجة إلى الله (كما عند أفلاطون، وديكارت، ولايبنتز، وهيغل،). ذلك أنّها في حاجة إلى تبرير ادّعائها اللانهائيّة. فهي، تِبْعاً لمنطقها، ترتئي «المبدأ» الأصليّ لهذه اللانهائيّة في كائن خياليّ (عِلْماً أنّه يلقى الشجب كمجرَّد من جانب المؤمنين الحقيقيّين، أمثال باسكال، الذي يرفض «الله الفلاسفة والعلماء»). هذا الكائن الخياليّ هو الله. هذا الله، الذي «تجده» الفلسفة في الدين القائم، وتجد نفسها مضطرَّة، لأسباب إيديولوجيّة، إلى أخذه على عاتقها، ترتئيه هو نفسه بمثابة لامتناهٍ، ذي صفات لامتناهية (إدراك، إرادة، رحمة، إلخ) لإعطائه القدرة اللامتناهية على خلقِ العالَم، وبالتالي على أن يشمل جملة الكائنات، الممكنة منها وتلك الموجودة واقعاً.

لقد تملّكتنا عادة اعتبار هذا الله في عداد مكوِّنات تلك الفلسفات حتّى ليكاد يغيب عنّا ما يميّزه. فهو قد يكون مستعاراً من الدين. لكن، بالنسبة إلى الفلسفة التي تستفيد من خدماته النظريّة إنْ هو إلّا كائن مُلحَق، إذاً منعدم الوجود: إلّا أنّه كالفراغ، والعدم، والشيء في ذاته، المارّ ذكرها قبل قليل، لا غنى عنه لتأسيس طابع الفلسفة اللامتناهي، «القائم على الشمول». فنظراً إلى كون الله موجوداً، بالنسبة إلى الفيلسوف، ولكونه لامتناهياً، تكون القضايا الفلسفيّة بلا حدود، وتفلت من محدوديّة كلّ عِلم، وكلّ معرفة، وتستطيع أن تقدّم نفسها كمعطى لامتناهٍ: تصلح لتبيان حال كلّ ما يوجد في العالَم.

من هذه الزاوية يقترب التجريد الخاصّ بالفلسفة من التجريد الخاصّ بالإيديولوجيا المسيطِرة، سواء اتّخذت شكل الدين، أو أيّ شكل آخر

(قانونيّ، سياسيّ). في «المعرفة» الإيديولوجيّة، كما سنبيّن بعد قليل، يُصرف النظر عن الطابع المتناهي لكلّ عِلم، لكلّ معرفة، نظراً لكون الإيديولوجيا أيضاً «شاملة»، إذ تدَّعي تبيان حال كلّ ما يوجد في العالَم، إظهار حقيقته ومعناه، وتعيين مكانه ووظيفته ومآله (أنظر الدين). ولا تستطيع الإيديولوجيا أن توجد وتعمل إلّا تحت شرط أن تعطي لنفسها، هي الأخرى، كائنات خياليّة، كائنات غير خاضعة لأيّ من شروط الوجود المتناهي: مثلاً، الله نفسه (في الدين)، مثلاً، «الشخص الإنسانيّ» (في الإيديولوجيا القانونيّة الأخلاقيّة)، مثلاً، الذات العارف، والذات الراغب، والذات العامل (في الإيديولوجيا الفلسفيّة).

هذه القرابة الغريبة بين الإيديولوجيا والفلسفة المثاليّة، وكلتاهما «تقومان على الشمول»، تستدعي تفسيراً[1]:

كلّ هذه الملاحظات المتعلّقة بالتجريد تقود إلى استنتاج مهمّ: إذا كان الإنسان يعيش في التجريد بلا انقطاع منذ كونه في حياة اجتماعيّة، وإذا كان لا يستطيع الخروج من هذه الحال، حتّى عندما يحاول أن يتملّك بالجسد وجوداً ملموساً، نظراً لكون شروط هذا التملّك نفسها تجريديّة، هذا يستتبع التخلّي عن عدد من الأوهام التي تغذّيها الإيديولوجيّات كما الفلسفات المثاليّة، سواء في ما يتعلّق بالملموس أو بالمجرّد.

هذا يستتبع، بالمجمل، التخلّي عمّا أسماه الفلاسفة حالة الفطرة الطبيعيّة.

---

(١) هنا تنتهي النسخة بالآلة الكاتبة (I). الفقرتان التاليتان مأخوذتان من النسخة بالآلة الكاتبة (II)، في نهاية الصيغة الأولى للفصل «التجريد»، ويليه ما أصبح هنا الفصل السادس «خرافة حالة الفطرة الطبيعيّة».

٦

خرافة حالة الفطرة الطبيعيّة

حالة الفطرة الطبيعيّة خرافة، يتخيّل الفلاسفة المثاليّون أنّ الإنسان عاشها قبل دخوله حالة المجتمع؛ مثلاً، عزلة روبنسون، أو جماعة ليس لديها «عوائق» المجتمع الذي نعرف. حالة الفطرة الطبيعيّة هذه تسمّى، في عدد من الأديان، الفردوس.

في المسيحيّة، مثلاً، كان الفردوس حال زوجين من البشر، خلقهما الله بلا خطيئة، وعَهِدَ بهما إلى رحمة الطبيعة. كانت الطبيعة آنذاك كريمة، كانت تغذّي البشر، وفضلاً عن ذلك، هذا مهمّ، كانت في نظرهم شفّافةً. لم يكن يكفي أن تمتدّ اليد لجني ثمار دائمة النضج لإشباع الجوع وإرواء العطش، وحسْب، بل كان يكفي أن يرى آدم إلى شيء بعينيه، أو يأخذه في يده، كي يعرفه تماماً. وعلى عكس ما يُظَنّ في الغالب الطاغي من الحالات، كان للبشر حقّ معرفة كلّ الأشياء، وكانت هذه المعرفة معطاة بواسطة الحواس، مطابِقة للادراك في الإنسان، ومطابِقة للكلمات التي تعيّنه، وكاملة المباشرة والشفافيّة. لم يكن آدم بحاجة إلى أن يعمل، وإلى أن يُنتِج، وإلى أن يبحث كي يَعرِف. كان يَعرِف، كما يقول «الفيلسوف المسيحيّ» مالبْرانْش، «بنظرة بسيطة[1]». كانت حقيقة الأشياء ماثلة في الأشياء، في وجود الأشياء التجريبيّ، كان يكفي لتملّكِها أن تُستخرَج منها بنظرة بسيطة. كان المجرَّد مماثلاً للملموس. هي ذي الصورة النموذجيّة الأكثر كمالاً لنظريّة المعرفة التي تسمّى التجريبيّة. وسنرى أنّها لم تختفِ مع خرافة الفردوس الدينيّة.

(١) إيضاحات حول البحث عن الحقيقة، م س (IV, *Œuvres*, t. I, *op. cit.*, p. 823).

لكن كان هناك شيء آخَر في هذه الخرافة: فكرة أنّ الطبيعة كانت كريمة، وكان يكفي فيها جني الثمار التي كانت دائماً في مُتناوَل اليد: باختصار **لم يكن الإنسان في حاجة إلى أن يعمل كي يعيش، ولا كان في حاجة إلى أن يعمل كي يَعرِف**. وهكذا يظهر مباشرة وجود علاقة أكيدة بين الفكرة التجريبيّة عن المعرفة وغياب الحاجة إلى العمل لإنتاج وسائل العيش. في كلتا الحالتين تكون الطبيعة، أي الأشياء، أي الموضوع، كافية لكلّ شيء: ليس ضروريّاً تحويلها لتلبية الحاجات الإنسانيّة، فالإجابة مرسومة سلفاً في الموضوع. يكفي أن تُستخرَج منه، ويكون هذا الاستخراج، في بساطته وشفافيّته، الشكل التجريبيّ للتجريد. نرى إذاً أنّ هذه التجريدات نفسها، التي يعيش فيها البشر جميعاً، يمكن للفلسفة المثاليّة أن تقدِّمها باعتبارها نتيجة بسيطة للتماس بين الإنسان والطبيعة، أي بين الإنسان والمواضيع. ونرى في الوقت نفسه أنّ هذا التصوّر المشوَّه للتجريد يتعلّق في الوقت نفسه بممارسة المعرفة، وقد اقتصرت على «نظرة بسيطة»، والممارسة الإنتاجيّة، وقد اقتصرت على جني بسيط لثمار دوماً ناضجة ودوماً في متناول اليد (“*handgreiflich*”، هيغل[١]).

بالطبع، كان هناك شيء أخر في هذه الخرافة: فكرة أنّ العلاقات الإنسانيّة كانت تساوي بشفافيّتها العلاقات بين البشر ومواضيع الطبيعة. فيكون مفهوماً بالتالي أنّ العلاقات بين البشر يمكن أن يكون لها هذه الشفافيّة عندما يكون كَرَم الطبيعة قد تكفّل مسبّقاً بحلّ كافّة مشكلات العلاقات بين الإنسان والطبيعة. ثمّ إنّ في حالة الفردوس أو الطبيعة هذه، يتولّى المؤمنون أو الفلاسفة إعطاء الإنسان جسداً يكون بذاته شفّافاً لروح ذلك الإنسان أو لذكائه. لا يعود الجسد في هذه الحالة ذلك «القبر» أو ذلك «الحجاب» الذي تحدّث عنه أفلاطون[٢]، تلك العقبة دون معرفة الطبيعة ومعرفة النفس، حائلةً ما بين الذكاء الإنسانيّ أو

(١) علم المنطق (بالألمانيّة في النصّ: «قابل للتلمّس»)، م س، مجلد ١، ص ٢٠.
(٢) *Cratyle*, 400 c.

الروح الإنسانيّة وبين الطبيعة، أطبيعة الجسد كانت، أم طبيعة الأشياء، لا يعود الجسد ذلك الشيء الكثيف الذي يشتهي، ويشعر بالجوع وباللذّة وبالألم: ليس الجسد سوى أداة خالصة تطيع الإنسان بلا مقاومة، ليس لها أهواء، ولا رغبة، ولا لاواع، ونظراً إلى أنّها لا تعدو كونها شفافيّة عمليّة، تكون كذلك، تِبْعاً لذلك، شفافيّة نظريّة.

في هذه الشروط، نظراً لكون العلاقات البشريّة بسيطة وصافية وبلا أيّ ترسّب، إذ أنّ البشر يتبعون «حركة الطبيعة»، وهي تتّسم بالطيبة، يكون من الواضح كذلك أنّ ليس هناك من مشكلة قانونيّة وسياسيّة، وأيّة من تلك المشكلات التي تتولّد عنها فظائع الحرب والسلم، الخير والشرّ، إلخ. يقود الله البشر من الفردوس إلى ما فيه مصلحتهم: يكفي لهذا أن يتّبعوا عقلهم القويم و«حركة الطبيعة». ونرى نظراً إلى ذلك أنّ جميع التجريدات الاجتماعيّة التي أتينا على ذكرها، الحقوق والدولة خاصّة، التي تضمن التملّك الجسديّ للملموس، غائبة عن الفردوس أو عن حالة الفطرة الطبيعيّة. فنظراً إلى كون العلاقات بين البشر شفّافة، ودون ترسّب كثيف، ونظراً إلى عدم وجود نزاع ولا مخالفة على الإطلاق، ليس هناك بالتالي من حاجة لا للحقوق ولا للمحاكم ولا للدولة. كما أنّ لا حاجة بعد للأخلاق، بما أنّ «حركة الطبيعة»، أو «القلب»، حسب تعبير روسّو، يقومان مقامها.

مع ذلك، يعلم الجميع أنّ هذه الحكاية الفائقة الجمال تنتهي دائماً شرّ نهاية: ينتهي الفردوس في الخطيئة، وحالة الفطرة الطبيعيّة في كوارث حالة الحرب. وكأنّما مصادفة شاءت وفي المناسبتين كلتيهما أن يكون ما يُطلِق المأساة شيء له علاقة بالأخلاق والحقوق والسياسة، أي، على وجه التحديد، بتلك التجريدات الاجتماعيّة التي لا غنى للبشر عنها، والتي تستغني عنها خرافتا الفردوس وحالة الفطرة الطبيعيّة، اللتان تصرفان النظر عنها «تجرُّداً».

نعرف خرافة الخطيئة الأصليّة: كان زوجا الفردوس من البشر يعرفان كلّ الأشياء بنظرة بسيطة، إنّما كلّ الأشياء، عدا «الخير والشر»، ما تمثّله شجرة

يتدلّى منها، كغيرها من الشجر، ثمار. لم يكن الباعث على الاستغراب أن تكون معرفة الخير والشر في متناول اليد على هذا النحو، إذ أنّ كلّ المعرفات كانت معطاة للإنسان بالطريقة نفسها: في متناول اليد، ويكفي أخذها. لكنّ المستغرب هو أن يحظّر الله على البشر أخذ ثمار، أي معرفات تلك الشجرة تحديداً، شجرة الخير والشرّ.

لا تقدّم المرويّة المسيحيّة أيّ مبرِّر لهذا الحظر، عدا أنّ الله كان يعرف مسبّقاً أنّ البشر، إذا ما توصّلوا إلى معرفة التمييز بين الخير والشر، سيترتّب على ذلك كلّ أنواع النزاعات والكوارث، لذا حظّر عليهم تلك المعرفة. قد يبدو هذا التبرير غريباً، باعتبار أنّ الله كلّيّ القدرة: هذا يعني القول بأنّ كلّيّة قدرته تتوقّف عند حدود معرفة الخير والشرّ، وبأن لا حول له ولا قوّة لتدارك قَدَريّة ما يلي من أحداث نتيجة عدم التزام حظره. وفي هذا القول شكل إضافيّ، معكوس هذه المرّة، **للاقرار بكلّيّة قدرة بعض التجريدات**، نظراً إلى أنّ الله نفسه، مع انّه خالق الكلّ، لا يستطيع شيئاً ضدّ بعضها. وبالفعل، عقب قيام البشر (حوّاء) بأخذ ثمرة شجرة الخير والشرّ «سهواً» (هكذا يفسّر مالبرانش الخطيئة الأصليّة[1]، غير القابلة للتفسير على نحو آخر، باعتبار هذا السهو أيضاً شكلاً من أشكال التجريد، إلّا أنّه ملموس، موقوت، وبالتالي فريد في نوعه): ضاعت كلّ سعادة الفردوس، وطُرِدا منه، ورأيا أنّهما كانا عاريين، مضطرّين للعمل من أجل العيش، ومن أجل المعرفة كذلك.

الحكاية نفسها يرويها، بتبريرات أخرى، منظّرو حالة الفطرة الطبيعيّة، من لوك إلى روسّو وكانط. ولكن، هذه المرّة، ليست الأخلاق (الخير والشرّ) مُسَبِّب ضياع حالة الفطرة الطبيعيّة، بل هو «أصل»ـهما، **المِلكيّة الخاصّة**، الاستحواذ الملموس على الأرض، والثمر، والحيوان، والمال، استحواذاً

---

(١) مالبرانش، **إيضاحات**، م س (IV, *Œuvres* t. I, *op. cit.*, p. 851).

«في الإمكان [...] تصوّر أنّ الإنسان الأوّل إذ يكون شيئاً فشيئاً قد ترك طاقة ذهنه مأخوذة جزئيّاً أو كلّيّاً بشعور قويّ من فرحة الزهوّ، أو ربّما بغرام ما أو لذّة ما حسّيّة، امّحى من ذهنه حضور الله وفكرة واجبه [...] وبشرود ذهنه على هذا النحو، بات مهيّأً للسقوط.»

يُنتِج، إذ يعِمّ، نزاعات حدود وحرباً تنحو إلى أن تصبح عامّة، حالة الحرب. ويتطلّب الأمر عناءً شديداً من البشر كي يتوصّلوا إلى أن يُرسوا في ما بينهم هذه التجريدات الاجتماعيّة، هذه العلاقات الاجتماعيّة التي ينطوي عليها العقد الاجتماعيّ، وهي الحقوق، والأخلاق، والدولة، والسياسة، للعمل على أن تسود في ما بينهم خيرات السِلْم الأهليّ، البعيد الشبه بسِلْم البدايات، سِلْم حالة الفطرة الطبيعيّة الذي ضاع.

يوجد في هذه المرويّات كافّة فكرة مادّيّة عميقة، رغم شكلها كفِكْر مثاليّ. إنّها تنطوي فعلاً على فكرة أن ليس في وسع الله نفسه أن يتجرّد، في خلقه العالمَ والإنسان، من النظر في القانون الكونيّ القاضي بالتجريد، الأمر الذي يشكّل بالتالي نحواً من الإقرار غير المباشر بكلّيّة قدرة ذلك القانون، إذ أن الله نفسه يأخذ به. إنّها تنطوي على فكرة أنّ في حال محاولة الاستبعاد الجذريّ لكلّ تجريد عن الحياة الإنسانيّة، سيلجأ التجريد إلى مكان ما ليكون تحديداً موضوعَ حَظْر[1]: وهذا الحظر هو شرط الإمكان المطلق لتلك العلاقة المباشرة، العلاقة بلا تجريد، بين البشر والعالَم، وما بين البشر، بما فيه بين الرجل والمرأة، اللذين يكتشفان، كأنّما بالمصادفة، أنّ لهما عضو تناسليّ، هذا «التجريد» الذي لا غنى عنه لوجودهما الإنسانيّ، مع اكتشافهما في الوقت نفسه الفارق بين معرفة الخير ومعرفة الشرّ، أي المعرفة الحقيقيّة.

إنّها مرويّات نكتشف فيها أنّ البشر، عقب وقوعهم في الـ«خطيئة»، أي في وضعهم الحقيقيّ، ذلك الذي لم يَعُد مرتهَناً في المخيِّلة بحالة الفطرة الطبيعيّة، مجبرون، نزولاً عند علاقات اجتماعيّة، على إقامة العلاقات الجنسيّة، على العمل كسباً للعيش، على الكدّ طلباً للمعارف، التي لم تَعُد تأتيهم بـ«النظرة البسيطة»، بل بالممارسة الفعليّة، تلك التي تُحَوِّل الطبيعة. باختصار، نكتشف

---

(١) [هامش من ألتوسّير:] هذا الحظر يشغّل منظومة حالة الفطرة الطبيعيّة: لنتأمّل هنا في حظر السِفاح (الموقوت هو الآخَر)، الحظر الذي يشغّل المجتمعات البدائيّة، الخاضعة، هي الأخرى، لعلاقات الجنس.

فيهـا أنّنا خرجنا مـن هذا «**التجريد**» **الخياليّ** (المصطنَـع لدوافع تخصّ بالطبع الديانة القائمة)، حيث يكون البشر في علاقة فوريّة ومباشـرة مع الأشـياء التي تكشـف لهم حقيقتها على الفـور، لندخل عالَمَ الحيـاة الواقعيّة حيث يتوجّب العمـل كي نُنتِـج ونعرف، لندخل عالماً حيث يتّخـذ التجريد معنى مغايراً، فلا يعـود تلك «القـراءة» البسـيطة، ذلك «القطاف» البسـيط، ذلـك «الاستخراج» الفوريّ لحقيقة الأشياء في الأشياء، على العكس، يصبح التجريد **عملاً** حقيقيّاً حيـث نحتاج لا إلى موادّ أوّليّة وحسْـب، بل إلى قوّة عمل (الإنسـان وخبرته) وعدّة عمل (أدوات، كلمات) كي نعرف.

لكنّنـا من هذه الزاوية، نصل إلى استنتاج لا يخلو من إفادة بشأن الفلسـفة (وحتّـى الديـن). إذ ما الذي تسـنّى لنا أن نتبيّنه فـي تحليلنا؟ أنّ تصـوُّرَ العالَم هـذا دينيّاً، أو فلسـفيّاً، تصوُّرَ الفردوس أو حالة الفطـرة الطبيعيّة، مع كونه دينيّاً بامتيـاز، مثاليّاً بامتيـاز، إنّما يتضمّن، بوجـهٍ ما، اعترافاً **مقلوبـاً** إن صحّ القول، أو بالأحـرى **منزاحاً** عن موضعه، بشروط الحياة الإنسـانيّة في واقعها المادّيّ، لتكاثر النوع (التناسل)، وللإنتاج، وللمعرفة. لا جدال في أنّ الوصول إلى هذا الاستنتـاج يتطلّب قدرة على «تأويل» تلك المرويّات، أو تلك الفلسـفات. إلّا أنّ هذا التأويل ليس اعتباطيّاً. إنّه، على العكس، يستند إلى عناصر ماثلة بالتمام داخل **تلك المرويّات** وتلك الفلسـفات، ولعلّ مثولها هذا ليس وليد مصادفة، بل نتيجة ضرورة موغلة في العمق.

يمكـن أن نكتفـي هنـا، للاستـدلال على هذه الضـرورة، بالقـول إنّ تلك المرويّـات وتلـك الفلسـفات لـم تكـن صنيع أفـراد مـن البشر منعزليـن كانوا يفكّرون ويكتبون من أجلهم هم وحدهم، بل كانت صنيع أفراد تاريخيّين كانوا يكتبـون كـي تفهمهم الجماهير الشعبيّـة وتتبعهم. ويقـال إنّ كلمة «religion» (دين) مشتقّة من كلمة لاتينيّة تعني «عروة» (lien). وهكذا يكون الدين تعليماً غايتُـه شـدّ الرابط الـذي يجمع النـاس المنتمين إلى شـعب بعينـه. للمرويّات الدينيّـة إذاً وظيفـة هي: تمكين النسـاء والرجـال الذين تتوجّه هـذه المرويّات

إليهم من أن ينشدّوا إلى بعضهم البعض باعتناق المعتقدات نفسها، ومن أن «يشكّلوا شعباً واحداً».

وينسحب الأمر على المرويّات الفلسفيّة المتعلّقة بحالة الفطرة الطبيعيّة. وليس من باب المصادفة أنّها ظهرت في مرحلة تَشكُّل البرجوازيّة الصاعدة، وأنّها عبّرت عن طموحات تلك البرجوازيّة، وعكست مشكلاتها، واقترحت حلولها لتلك المشكلات، وأنّها مرويّات كانت ترمي إلى تدعيم وحدة البرجوازيّة إيّاها، والعمل على أن يلتفّ حولها كلّ الناس ذوي المصلحة في انتصارها الاجتماعيّ والسياسيّ. والحال، عندما نتوجّه هكذا إلى الجماهير البشريّة في مرويّة دينيّة أو فلسفيّة، إذا كنا نريدها أن تستمع لنا، ينبغي أن نأخذ في الاعتبار، في خطاب هذه المرويّة نفسها، وجود تلك الجماهير، وما لديها من خبرة عمليّة، وواقع وضعها.

ينبغي إذاً، سواء في المرويّة الدينيّة، أو في المرويّة الفلسفيّة، أن يكون ماثلاً في مكان ما منها واقع شروط معيشة الجماهير، وخبرتها، ومطالبها. وعندما أقول ينبغي كسبها، يجب أن يُفهم ذلك بمعنى قويّ: يجب نزع سلاح مقاومتها، يجب تدارك معارضتها. مقاومتها ضدّ ماذا؟ تحديداً ضدّ التصوُّر الذي يُقدَّم لها عن العالَم، والذي لا يخدم مصالحها، بل مصالح مجموعات بشريّة أخرى عداها، سواء زمرة الكهّان، أو الكنيسة، أو الطبقة الاجتماعيّة الممسكة بالسلطة.

هوذا ما بدأ يعطينا فكرة أغنى قليلاً عن الفلسفة، حتّى عندما تكون لا تزال في حِمى الدين. إنّها لا تكتفي بتأكيد طروحات (أو «أطروحات») حول مجمل الكائنات التي في الوجود أو الممكنة، إذاً المنعدمة؛ إنّها تؤكِّد تلك الطروحات على نحو أقلّ اهتماماً بمعرفة تلك الكائنات من اهتمامه بالنزاعات التي يمكن أن تكون تلك الكائنات معترَكاً لها. هذا ما يجعل كلّ فلسفة (ولسنا نبالغ) مسكونة بنقيضها، هذا ما يجعل المثاليّة مسكونة بالمادّيّة، كما يجعل المادّيّة مسكونة بالمثاليّة، ذلك أنّ كلّ فلسفة تعيد في داخلها على نحو ما تكوين النزاع الذي تكون خائضة فيه خارجها.

بـذا يبدأ انكشاف معنى هذا **التجريد** البالغ الخصوصيّة الذي تسنّى لنا أن نرصده في الفلسفة. إنّه تجريد مُغرِق في الغرابة بالفعل، نظراً لكونه لا يرمي إلى تبيان معرفة الأشياء التي توجد في العالَم، كما يفعل العِلم، بل إلى الكلام على كلّ ما يوجد، وحتّى ما لا يوجد، على نحوٍ من شأنه أن يستتبع **نزاعاً سابقاً**، دائم الحضـور، دائراً على مكان هـذه الكائناتِ ومقصدها ووظيفتهـا، نزاعاً يحكم الفلسفة **من الخارج**، وتضطرّ الفلسفةُ إلى حَمْلِه **داخلها** كي تتمكّن من الوجود كفلسفة. هو بالتالي **تجريد ناشط**، و**سجاليّ** إذا جاز القول، منقسم على نفسه، يهمّ ليس ما يخصّه من «مواضيع» مزعومة، وحسْـب، إذ أن إمكان وجودها أو عدمـه سيّان، بل يهمّ كذلك مـا يَتّخذ من مواقف، وما يَطرح من «أطروحات»، إذ يسـتحيل الدفاع عنها إلّا مع تَوَفُّر الشرط المفارق بأن تنفيها في الوقت نفسه أطروحات نقيضة، معزولة ولا شـكّ في حصّتها المقتّرة من تلك الفلسـفة، إلّا أنّهـا ماثلـة فيهـا على أيّ حـال. والواقع، إنّ هـذا الطابع الخاصّ غيـر المنتظر للتجريد الفلسـفيّ هو بالتأكيد ما يميّزه عن تجريد المعرفة التقنيّة/ العمليّة كما عن تجريد المعرفة العِلميّة. لكن، في الوقت نفسه، كما مرّ معنا، هذا الطابع هو ما يقرّبه على نحو غريب من التجريد الإيديولوجيّ.

٧

ما هي الممارسة؟

لكـن، أنكتفي بهذه الإيضاحات؟ لا، إذ أنّها لا تزال سطحيّة، ولا تُقدِّم ما يصلح مدخلاً إلى الفلسفة. لا بُدّ لنا، للتعمّق في الفلسـفة، من القيام بالتفاف مـزدوج، عبر الممارسة العِلميّـة من جهة، والممارسـة الإيديولوجيّة من جهة أخـرى ـ ومـن استحضـار ممارسـات أخرى، إمّـا لكونها في أغلـب الأحيان تحكـم هاتيْن الممارستيْن، مثل الممارسة الإنتاجيّة، وإمّا لكونها مرافقة لهما، مثل الممارسة الجماليّة، أو قادرة على إضاءتهما، مثل الممارسة التحليليّة.

لكـن قبـل ذلك، قد يكـون من المفيد أنْ نتسـاءل حول مفـردة «ممارسة» هذه، التي نسـتعملها باستمرار. ما هي الممارسة، هذه التي أكّدنا أولويّتها على النظريّـة؟ وهل يمكن، دون الوقـوع في التناقض، اقتـراح «نظريّة» للممارسة، طالمـا أنّ كلّ نظريّـة تأتـي فـي المرتبة الثانية بالنسـبة إلـى الممارسـة، أو إلى ممارسة معيّنة؟

فـي إمكاننـا، بدايـةً، أن نسـجّل تمييزاً شـهيراً يعـود للفيلسـوف اليونانيّ أرسطو. أرسطو في تمييزه دلالتين لكلمة ممارسة[١]. الممارسة، حسب الدلالة الأولى، هي پويازيس *poiësis* [إبداعيّة]، أي إنتاج، أو صُنْع. وهي عندئذٍ تدلّ على الفعل، أو سياق قيام قوّة عمل إنسـان (أو فريق) وذكائه، مستعملاً وسائل عمـل (أدوات، آلات)، بتحويل مادّة أوّليّة (إمّا خام، وإمّا مشغولة) إلى شـيء مصنوع حِرَفيّاً أو صِناعيّاً.

وحسـب الدلالـة الثانيـة، الممارسـة هـي پراكسـيس *praxis* [مِراسيّة]،

(١) علم الأخلاق إلى نيقوماخوس (.VI, 4, 1140 *a*).

حيث موضوعُ الممارسة ليس ذلك المحوَّلَ بتَدَخُّل عاملٍ خارجيٍّ ووسائلَ خارجيّة، بل الذاتُ المتدخِّلُ نفسُه الذي يتحوّل بفعله هو، بممارسته هو: هكذا يتكلّم أرسطو على مِراسٍ (پراكسيس) الطبيبِ الذي يعالج نفسَه بنفسِه، أو الحكيم الذي يُحوِّل نفسَه بنفسِه. ونجد هاتين الدلالتين عند ماركس: تحويل مادّة أوّليّة في «مجرى العمل»، وتحويل الذات في «المجرى الثوريّ» (موضوعات حول فورباخ).

من الواضح أنّ ما يميّز هاتين الدلالتين ليس المادّة الأوّليّة، ولا وسائل العمل، ولا قوّة العمل، بحضورها أو غيابها، بل **البرّانيّة** أو **الجوّانيّة** في الكلام على «الموضوع»، الذي يكون، في الحالة الأولى، حاجةً خارج الذات، ويكون، في الحالة الثانية، الذاتَ العاملَ نفسَه، بكونه لنفسه مادّتَه الأوّليّة، وقوّةَ عمله، ووسائلَ الإنتاج خاصّتَه. فالرسم البيانيّ هو هو إذاً في الحالتين من حيث الشكل، لجهة ما يتعلّق بمضمونه، بمكوِّناته، لكنّه مختلف لجهة ما يتعلّق بطبيعة الموضوع المطلوب تحويله. سيكون هذا التمييز مفيداً جدّاً في التالي من تحليلنا.

إذاً، تدلّ كلمة «ممارسة» [بالفرنسيّة «پراتيك» تكون اسماً، وأيضاً صفة بمعنى «عمليّ»، أي مُسَهِّل للعمل] على **علاقة نشطة مع الواقع**. فيقال عن أداة ما إنّها «عمليّة (پراتيك) جدّاً»، عندما تكون جيّدة التجهيز تخصيصاً لعمل محدّد على مادّة أوّليّة محدَّدة، وتعطي النتائجَ المنتظَرة. ويقال عن شخص ما إنّ لديه «ممارسة جيّدة» للإنكليزيّة، للقول إنّه على كفاية من تماسٍ مباشر مع هذه اللغة، وفي إمكانه «ممارستـ»ـها، أي استخدامها بفعاليّة. وبالدلالة نفسها يقال عن رجل ما إنّه لا يملك «أيّة ممارسة» على الآلات الزراعيّة، عندما يكون عارفاً بها عبر الكتب فقط، عبر النظريّة، دون أن يكون قد استعملها أبداً، ودون أن يعرف كيف يقودها.

هكذا تنطوي فكرة الممارسة على معنى تماسٍّ نَشِط مع الواقع: وفكرة النشاط المتضمَّنة فيها تنطوي على معنى عاملٍ (أو ذاتٍ) بشريّ. ولمّا كان

الذات أو العامل الإنسان، بالاختلاف عن الحيوان، كائناً قادراً على «أن يرسم في رأسه مخطّطاً مسبّقاً لفعله»، أقلّه من حيث المبدأ، جرى التوافق على تخصيص كلمة «ممارسة» للدلالة على **التَماسّ النَشِط مع الواقع باعتباره خاصّاً بالإنسان**. وهكذا لن يتكلّم أحد على «ممارسة النحل»، رغم ما في أمكانها أن تُحقِّق من روائع، لكن يجري الكلام على ممارسة النجّار، والميكانيكيّ، والمعمار، والمهندس، والطبيب، ورجل القانون، ورجل السياسة، إلخ.

لكن يظهر للعيان فوراً أنّ فكرة **الممارسة** هذه ـ بكوْنها منسوبة للإنسان، وبكوْن الإنسان حيواناً يتمتّع بـ«وعي»، أي بالقدرة على أن يميِّزَ ويفصلَ بين تَصوُّر الأشياءِ الخارجيّة والأشياء نفسها، وأن يشتغلَ على هذا التصوّر، وأن يُكَوِّنَ في رأسه مُخطَّطاً لعمله ـ فكرة **الممارسة** هذه تتجاوب كالصدى المنعكس مع فكرة **النظريّة**.

يجب ألّا يذهب بنا الظنّ إلى أنّ النظريّة شأن يخصّ «النظريّين». نظريّة هؤلاء (العلماء، الفلاسفة) ليست إلّا الشكل الذي بلغوا به الحدّ الأبعد من التجريد والتنقية والتحضير لمقدرة تخصّ كلّ إنسان. جاءت كلمة «نظريّة» من كلمة يونانيّة تعني: «رؤية، تأمّل» ـ مضمر فيها: **دون تدخّل اليدين**، ما يعني إذاً تَرْك الأشياء على حالها. فاليد التي «تَستعمِل»، التي «تدير بقبضتها»، التي تشتغل، تعارضها العين التي ترى من مسافة، دون أن تلمس موضوعها أو أن تغيّره. تنطوي كلمة نظريّة، بالتالي، على معنى مسافة متّخذة دون الواقع المباشر، ومستبقاة إزاءه: إنّها تعبّر، في أصلها، عمّا يسمّى عادةً: **الوعي**، أي هذه القدرة على التقاط الأحاسيس عن الواقع وحفظها، كما والربط بينها، بل واستباقها، عبر مسافة التراجع تلك، و«اللعبة» التي تتيحها. **الناس كلّهم، بهذا المعنى، نظريّون**. الفلّاح الذي يمضي عند الصباح على متن جرّاره يكون قد رسم في ذهنه خطّة نهاره، ويرى ما هو أبعد بكثير من نهار واحد، وإلّا قد لا يكون قادراً على إدارة استثمارته.

أطلقنا تسمية «وعي» على تلك المقدرة التي يتمتّع بها البشر على تلقّي

الأحاسيس عن الواقع وحفظها، بل وعلى استباقها. كان هذا استسهالاً فرضه الاستخدام المديد. ذلك أنّ كلمة وعي هي إحدى الكلمات المفضّلة لدى الفلسفة المثاليّة. ويمكن قول الشيء نفسه عندما يقال إنّ البشر يتمتّعون بموهبة اللغة، نظراً لأنّ اللغة هي التي تقيم تلك المسافة مسبّقاً بين الواقع المباشر وتَصوُّره: مسبّقاً، نظراً لأنّها تتضمّن تَصوُّرَه نتيجة تجريده تحديداً. بهذا المعنى، يمكن أن نقول إنّ البشر كلّهم نظريّون، ليس لكونهم يرون، لكن بالأحرى لكونهم يتكلّمون. ونعرف لماذا: لأنّ اللغة تتكوّن من تجريدات (أصوات يتمّ تجريدها، للتعامل بها ككلمات تدلّ على حقائق ملموسة يجري تجريدها).

لذا ينبغي توخّي الكثير من الحيطة عند البحث في التعارض بين النظريّة والممارسة.

في الواقع الملموس لعلاقات البشر بالعالَم، لا يكون تعاملهم أبداً مع الممارسة وحدها من جهة (في عمل حيوانيّ وأعمى تماماً)، ومع النظريّة وحدها من الجهة الأخرى (تأمّل بحت دون أيّ نشاط). هناك في الممارسة الأكثر بدائيّة (ممارسة حفّار الخنادق لصيانة الطرق)، توجَد فِكَرٌ حول طريقة العمل، حول الخطّة التي ستُتَّبع، حول الأدوات التي ستُستخدم، و«فِكَرُ» تلك الممارسة لا توجد إلّا في اللغة – حتّى لو كان الناس الذين يستخدمون هذه اللغة لا يعرفون أنّها بالغةٌ مَصافَّ النظريّة. وهناك في النظريّة الأرقى، نظريّة عالِم الرياضيّات الأكثر تجريداً، توجد دائماً ممارسة، ليس اشتغاله على مسائله الرياضيّة وحسْب، بل كذلك كتابة هذه المسائل في الرموز الخاصّة بالرياضيّات، بالطبشورة على اللوح الأسود، حتّى لو كان عالِم الرياضيّات لا يعرف أنّ هذا الترميز هو ممارسة.

ضمن هذه التبعيّة المركّبة تُطرح المسألة الفلسفيّة المتعلّقة بأولويّة الممارسة على النظريّة (التي تُعَرِّف الموقف الماديّ)، أو أولويّة النظريّة على الممارسة (التي تُعرِّف الموقف المثاليّ). فالمثاليّة، بتأكيدها أولويّة النظريّة،

إنّمـا تؤكّد أنّ ما يحدِّد كلّ ممارسة هـو، بعد البحث والتدقيق، التأمّل أو نشاط العقل. وبتأكيدها أولويّة الممارسة، تؤكّد المادّيّة أنّ الممارسة هي، بعد البحث والتدقيق، محدِّد كلّ معرفة.

لكـنّ عموميّـة هذيـن الموقفين نفسـها تتيـح لنا أن نسـتشِفّ شـيئاً مهمّاً: الطابـع العـامّ، بالتالي «المجرَّد»، للممارسات الإنسـانيّة. وقـد قلنا قبل قليل: إنّ الممارسـة تدلّ على تماسّ نَشِط للبشر مـع الواقع. هناك، طبعاً، ممارسات تبدو فـي الظاهر فريدة في نوعها تماماً (مثل ممارسات الجنون التي يقال عنها «شاذّة»). بل ويمكن الدفاع عن الفكرة القائلة بعدم وجود أيّة ممارسة لا تكون، في مظهر من مظاهرها، فرديّة. نعرف، مثلاً، المديح الذي يُكال لحِرَفيّ القرون الوسطى، الذي كان يقوم وحده بصُنْع حاجةٍ فردٍ يخصّصها لزبون وحيد. لكن حتّـى هذا الحِرَفيّ كان يكرِّر ممارسـة اجتماعيّة عامّة: كـان يطبّق طرائق معيّنة معترَفاً بها اجتماعيّاً، موروثة عن ماضٍ جماعيّ، تلبية لطلب اجتماعيّ محدَّد. طبعـاً، هو كان وحيداً أمام «التحفة» الّتي أبدع، لكن كان هناك إلى جانبه أُلوف من حِرَفيّين آخرين يؤدّون الأداء نفسـه، بالأدوات نفسـها، كي يزوِّدوا السـوق نفسـها بالمنتَجات نفسها. وإذا كان قد أضاف إلى صنيعه شيئاً «شخصيّاً»، كان ذلـك ضمن الحـدود الاجتماعيّة التي يفرضها، في الوقت نفسـه، نفعُ الحاجة المنتجة، والموضة السائدة في المجتمع القائم.

هـذه النقطة مهمّة جـدّاً، إذ إنّ الممارسات التي سيجري تناولها بالدرس، لا يمكن أن تكون فرديّة إلّا في حدّ كونها في المقام الأوّل اجتماعيّة. وما يصحّ بالنسبة إلى الحرَفـيّ الذي يُنتِج في عزلة ظاهريّة، يصحّ بالأحرى بالنسـبة إلى الشغّيلة الخاضعين لتنظيم جماعيّ للعمل، والقائمين بالإنتاج، تلبيةً للحاجات الاجتماعيّـة «القابلـة للإيفاء» من المجتمـع القائم، ومراكمةً للثـروة بين يدي الطبقة الرأسماليّة، في الوقت نفسه.

كلّ ممارسـة تكـون إذاً اجتماعيّة. وهـي، بكونها اجتماعيّـة، تشغّل مُرَكَّباً مـن العناصر (من أجل الإنتاج: الموادّ الأوّليّـة، عَمَلة الإنتاج، أدوات الإنتاج،

في كنف علاقات الإنتاج الاجتماعيّة)، بحيث لا يكون من الممكن تصوّر تلك الممارسة كما لو انّها فعلٌ بسيط، أو حتّى نشاط بسيط. ذلك أنّ الفعل، كالنشاط، يستدعيان تَصوُّرَ أنّ لهما مسبِّب، أو منفِّذ: أي ذاتٌ أو عامل، بحيث يكفي الرجوع إلى هذا المسبِّب، هذا الأصل، لفهم كلّ ما يجري في ممارسة ما. وهذا بالطبع يقودنا إذاً إلى تَصوُّر الممارسات الاجتماعيّة، لا كأفعال أو كنشاطات بسيطة، بل كسيرورات: أي كمجموعة من العناصر الماديّة، والإيديولوجيّة، والنظريّة، والإنسانيّة (العَمَلة) وقد تمّت الملاءَمة في ما بينها بما يكفي لإيصال تفاعلها إلى نتيجة من شأنها تغيير معطيات المنطلَق.

سنسمّي الممارسة إذاً سيرورة اجتماعيةً تضع عاملين على تماسّ نشط مع الواقع، وتحقِّق نتائج ذات نفع اجتماعيّ. وقد يجوز الكلام على «الممارسة الاجتماعيّة» إجمالاً، عندما تكون هذه العبارة مبرَّرة، أي عندما يُراد البحث في تبعيّة مختلف الممارسات بعضها نسبةً إلى البعض الآخر. لكن ينبغي الحذر من هذه العبارة، التي، حين لا يكون استعمالها مبرَّراً، يشوبها محذور «إغراق» مختلف الممارسات في عتمة «الممارسة الاجتماعيّة»، محذور كونها لا تلحظ الاختلاف النوعيّ الخاصّ بكلّ ممارسة، وإخضاع الممارسة العِلميّة، مثلاً، أو الممارسة الفلسفيّة، للممارسة السياسيّة، كما لو كانتا «خادمتين» للأخيرة (أنظر مثل ليسّنكو تحت سلطة ستالين). التوصّل إلى فهم ما هي الممارسة، يقتضي الاعتراف بدءاً بوجود ممارسات اجتماعيّة متمايزة، ذات استقلاليّة نسبيّة. فالممارسة التقنيّة ليست الممارسة العِلميّة، والممارسة الفلسفيّة تختلف عن الممارسة العِلميّة، إلخ.

لكن، بعد أخذ هذه الحيطة المنهجيّة، يصبح في الإمكان إعطاء فكرة عن استخدام مقبول لعبارة «ممارسة اجتماعيّة» إجمالاً. وما تَوَسُّلُ هذه العبارة إلّا محاولة لإعطاء معنى لأولويّة الممارسة على النظريّة داخل تشكيلة اجتماعيّة عموماً.

إنّنا نلاحظ، بالفعل، في كلّ تشكيلة اجتماعيّة، عدداً من الممارسات

العاملة: ممارسة الإنتاج، ممارسة المعرفة التقنيّة، فالعِلميّة، ممارسة سياسيّة، ممارسة إيديولوجيّة، إلخ. السؤال الذي يُطرح حينئذ لا يتعلّق بتحديد أنواع الممارسات الموجودة كافّة، وتصنيفها، بقدْر ما يتعلّق بالأحرى بمعرفة أيّ ممارسة، بينها كلّها، هي **الممارسة المحدِّدة ضمن جملة الممارسات**.

ليس هذا السؤال نظريّاً صِرفاً، كما قد يُظَنّ: إنّه ذو عواقب عمليّة، بقدْر ما يكون التصوّر المكوَّن عن تحديد الممارسات، محسوباً في عداد الممارسات نفسها، ويمكن أن يتعلّق إمّا بإيديولوجيا ما، وإمّا بالعِلم. طبعاً، تلك العواقب تظلّ نسبيّة، نظراً لكون عمل الإيديولوجيا على صيرورة مجتمع ما نسبيّاً هو الآخر، متعلِّقاً بموازين القوى بين الطبقات. وكون السؤال ليس نظريّاً صرفاً، هو ما يجعل منه أحد أهمّ أسئلة الفلسفة.

بالنسبة للفلسفة المثاليّة، التي تؤكّد أولويّة النظريّة على الممارسة، تحت أشكال رفيعة التمويه أحياناً، ينبغي البحث عن الممارسة المُحدِّدة، في الحُكْم الأخير، للممارسات الأخرى، في جهة أكثر الممارسات اتّصافاً بالطابع «النظريّ»، أي في جهة الإيديولوجيا، أو العِلم، أو الفلسفة. هكذا استطاع هيغل، في نَسَقٍ مدهش يحيط بالتاريخ الإنسانيّ كلّه، وبالممارسات كلّها، من الإنتاج السياسيّ إلى العِلم والدين والفلسفة، أن يبيِّن أنّ الفكرة الفلسفيّة تحكم العالَم: باعتبار انّ كلّ الممارسات ما دون الممارسة الفلسفيّة هي في ذاتها، دون أن تعي ذلك، فلسفيّة، وقُصاراها أن تُهيِّئ - عبر العمل، والصراعات الطبقيّة، والحروب، والأزمات الدينيّة، والاكتشافات العِلميّة - لحلول زمن «وعي الذات»، في فلسفة هيغل نفسه، إذ تدرك تلك الممارسات أنّ طبيعتها فلسفيّة. لم يكن هذا العمل الهائل بريئاً، نظراً لكونه يُزَوِّد نظرة الإيديولوجيا البرجوازيّة إلى التاريخ (إنْ هي الفِكَرُ تقود العالم) بضمانها الذاتيّ في شكل «برهنة» فلسفيّة.

في حين أنّ الفلسفة المادّيّة الماركسيّة، بدفاعها عن أولويّة الممارسة على النظريّة، إنّما تدعم الطرحَ القائل إنّ الممارسة التي تحدّد الممارسات

الأخرى كلّها، هي، في الحُكم الأخير، ممارسة الإنتاج، أي وحدة علاقات الإنتاج مع القوى المنتِجة (وسائل الإنتاج + قوّة العمل) المشروطة بعلاقات الإنتاج. إنّ الفلسفة المادّيّة الماركسيّة لا تكتفي بالدفاع عن الطرح الذي لا يعترض عليه المثاليّون، القائل بأنّ البشر، كي يكون لهم تاريخ، وكي يعيشوا في السياسة والإيديولوجيا والعِلم والفلسفة والدين، يتوجّب عليهم أوّلاً، ببساطة، أن يعيشوا، أن يبقوا على قيد الحياة: بالتالي أن يُنتِجوا مادّيّاً وسائل عيشهم وأدوات إنتاجهم. إذ إنّ ذلك عبارة عن «تجريد مزدوج» (البشر + طعامهم).

تدافع الفلسفة المادّيّة الماركسيّة عن الطرح القائل إنّ علاقة البشر هذه بوسائل عيشهم تنظّمها علاقات الإنتاج، فهي إذاً علاقة اجتماعيّة (هي «تجريد ذو ثلاثة حدود»). ولكَوْن ممارسة الإنتاج تشمل هكذا تلك العلاقة القاعديّة، كشرط لها، تكون العلاقات التي تضبط الممارسات الأخرى قابلةً أن تكون على صلة مع تلك العلاقة الأولى. الماركسيّة لا تقول: حَسَب إنتاجك لهذه الحاجة أو تلك، يكون لك هذا المجتمع أو ذاك – بل حَسَب علاقة الإنتاج الاجتماعيّة التي تُنتِج عيشَك بخضوعك لها، يكون لك هذه العلاقات السياسيّة والإيديولوجيّة إلخ أو تلك. وبكون هذه العلاقة الاجتماعيّة، في المجتمعات الطبقيّة، علاقة تنازعيّة، تضادّيّة، لا يكون التحديد بالإنتاج (القاعدة) تحديداً ميكانيكيّاً، بل قابلاً لـ«لعبة» تدخل في نطاق الديالكتيك. لذا يقال عن هذا التحديد إنّه «في الحُكْم الأخير»، كي يكون واضحاً أنّ هناك «أحكاماً» أخرى غير الإنتاج، وأنّ هذه الأحكام، ذات الاستقلال النسبيّ بشؤونها، ومتاح لها بعض المدى المفتوح، يمكن أن «تؤثّر ارتداداً» على القاعدة، على الإنتاج.

لكي يكون هذا التحديد «في الحكم الأخير» واضحاً، قدّم ماركس فرضيّته العامّة حول طبيعة التشكيلات الاجتماعيّة والتاريخ على شكل توزيع مَوضِعيّ. التوزيع الموضِعيّ فضاء يتمّ فيه ترتيب مواقع عدد من الحقائق بهدف تمكين الناظر من أن يرى معاً ترتيب مواقعها وأهمّيّتها النسبيّة. وقد

عرض ماركس هذا التوزيع الموضِعيّ في تقديم مساهمة [في نقد الاقتصاد السياسي] ١٨٥٩. وبيّن أنّ كلّ تشكيلة اجتماعيّة (مجتمع) قابلة للمقارنة مع بيت من طابق واحد أو طابقين. في الطابق الأرضيّ، أو «القاعدة»، أو «البناء التحتي»، هناك الإنتاج (وحدة علاقة الإنتاج والقوى المنتِجة تحت سقف علاقة الإنتاج). في الطابق الأوّل هناك «البناء الفوقيّ» الذي يتضمّن الحقوق والدولة، من جهة، والإيديولوجيات، من الجهة الأخرى. القاعدة «محدِّدة في الحكم الأخير» «البناء الفوقيّ»، مع كونه محدَّداً من القاعدة، يؤثّر فيها ارتداداً. هذه الموضِعيّة هي ترتيب مكانيّ بسيط، وتعيين لـ«عُقدات» التَحدُّد، ولمجمل «الأحكام»، ولفعاليّتها الاجتماعيّة. هذا لا يُعفي من شُغل يبقى مطلوباً، وهو شغل لا يمكن أن يُجرى على «المجتمع» أو «التشكيلة الاجتماعيّة» بصورة عامّة، بل على التشكيلات الاجتماعيّة الموجودة أو التي كانت موجودة تاريخيّاً.

هذا التعيين، الحاسم مع كونه شديد الحذر، حول «التحدّد في الحُكم الأخير»، ثمين جدّاً بالنسبة للبحث في البناء الفوقيّ وفي الإيديولوجيات، وكذلك في العِلم. ذلك إنَ المفارقة عند ماركس هي أنّ الممارسة العِلميّة غائبة عن أنحاء موضِعيّته كافّة. هل هذا يعني وجوب سدّ هذه الثغرة بأيّ ثمن، ووضع العِلم إمّا في ناحية الإيديولوجيات (والوقوع في فكرة العِلم البرجوازيّ والعِلم البروليتاريّ العزيزة على المؤدلِجين الستالينيّين)، وإمّا في ناحية القوى المنتِجة، بل وجعله «قوّةً إنتاجيّة» بالكامل؟ في حقيقة الأمر، ليس للنظريّة الماركسيّة هذه المتطلّبات. هي لا تدّعي تبيان حال كافّة الممارسات إطلاقاً في ارتباطها بالتوزّع الموضِعيّ الخاصّ بهذه النظريّة. أنّها ذات موضوع محدود. لم يكن لدى ماركس من مطمح عدا إرساء الأسس لعِلم صراع الطبقات: لا أكثر. فإمكانيّة أن تتأثّر الممارسة العلميّة بالإيديولوجيا، إذاً بصراع الطبقات، أمر في غاية الوضوح. إمكانيّة أن يجري توظيف نتائج العِلم، وفكرة فلسفيّة معيّنة عن العِلم، في الصراع الطبقيّ الإيديولوجيّ، أمر

بالـغ الجلاء. إمكانيّة أن تكون حركة العِلم، إلى حدّ بعيد، استجابة لـ«طلبات» الإنتـاج، هذا ثابت. أن تكـون العلاقات التي يقيمها العِلـم على هذا النحو مع الإنتاج كما مع الإيديولوجيا ضاربة في العمق، هذا مؤكّد. لكنّ هذه العلاقات تتغيّـر مع الظـروف المحيطة، ومهما يكن من أمـر، لا يمكن اختزال الممارسة العِلميّـة في الممارسات الأخرى، نظراً لكونهـا الممارسة الوحيدة التي يمكن أن توفّـر معرفة الواقع الموضوعيّة. ينبغي إذاً دراستها في خصوصيّتها النوعيّة، واكتشـاف ما تخضع له مـن العلاقات، في كلّ حالة، دون التأثّر بما لم يسـاور ماركـس علـى الإطلاق، مـن تطلّب ترتيـب الممارسـات كافّة إمّـا إلى جانب القاعـدة، وهـي واضحة التعريف، وإمّـا إلى جانب البناء الفوقـيّ الذي يقتصر على الدولة والإيديولوجيات.

لذا نجيز لنفسـنا، في هـذا التأهيـل، أن نتكلّم على الممارسات الرئيسـيّة الموجـودة (هـي غير محـدودة العدد، فـي تفصيلها)، ليس علـى الممارسات الماثلة ضمن موضِعيّة ماركس المادّيّة، وحسْـب، بل كذلك على الممارسات غيـر الماثلـة فيهـا، كالممارسـة العِلميّـة، والممارسـة التحليليّـة، والممارسة الجَماليّـة. لكنّنـا نتكلّـم عليهـا دون أن نغيّب عن نظرنا المؤشّـرات الفلسـفيّة البرنامجيّـة الخاصّة بالموضِعيّة الماركسـيّة، وغايتها الجوهريّة توضيح أولويّة الممارسة على النظريّة.

٨

ممارسة الإنتاج

يبدو أنّ ممارسة الإنتاج تعطي الحق بالكامل للدلالة الأولى التي اعتمدها أرسطو: **پويازيس، الابداعيّة** المميَّزة ببَرّانيّة الموضوع المطلوب تحويله.

ما الذي نراه فعلاً في ممارسة الإنتاج؟ في إمكاننا أن نأخذ مَثل الحِرَفيّ أو العامل على السلسلة في الصناعة الكبيرة الحديثة، والنتيجة واحدة في الحالتين من حيث الجوهر.

يتعلّق الأمر بعمليّة تحويل **مادّة أوّليّة** معيّنة (خشب، تربة، خامات، ماشية، صوف، إلخ) بعمل شغّيلة (**قوّة عمل**) يستخدمون **وسائل إنتاج** (أدوات، آلات). المادّة الأوّليّة، قوّة العمل، وسائل العمل: إنّها العناصر الثلاثة «المدمجة» (ماركس) على نحوٍ يفضي إلى النتيجة المنتظرة: فولاذ، أو أقمشة، أو بهائم للمسالخ، وباختصار، منتجات جاهزة للاستهلاك. هذا ما يسمّيه ماركس «سَيْرورة العمل»، الجارية في المجتمعات على اختلاف أشكالها، سواء أكانت ذات طبقات اجتماعيّة أم لا.

ما من شيءٍ أكثر «ملموسيّة»، في الظاهر، من هذه السيرورة، لكون هذه العناصر كلّها طبيعيّة، فرديّة في كلّ حالة، وفي الإمكان رؤيتها ولمسها. ما من شيءٍ أكثر ملموسيّة عدا... «واقعة» بسيطة هي أن يكون **اندماج** هذه العناصر متحقِّقاً، أن يكون مُمكِناً وفاعلاً، وإلّا فالسيرورة معطَّلة ولا تُنتِج شيئاً. تبدو فكرة «الاندماج» هذه تحصيل حاصل، لأنّنا كلّما رأينا حِرَفيّاً يشتغل على الخشب بأدواته، أو فلّاحاً يقود جرّاره كي يَفلَح حقلاً فيبذر فيه قمحاً، أو عامل خراطة يشتغل على قطعة في مصنع تعدين، نرى «اندماجاً» شغّالاً، مقيماً في

الخدمة ردحاً من الدهر، وهو بالتالي متحقِّق. لكنّ الأشياء لم «تَسِر» دوماً على هذا النحو. فقد تطلّب الأمر، قبل أن «سارت» على هذا النحو، مراوحات طويلة في المحاولة والفشل.

خذِ العاملَ: هو إن لم يكن قد اكتسب مسبّقاً المعلومات التقنيّة التي لا غنى عنها، يظلّ واقفاً أمام آلته مشلول اليدين، فتضيع فرصة «الاندماج». خذ آلته: هي لن تسير إذا لم يتوفّر لها مصدر طاقة (في ما مضى جريان نهر، ثمّ البخار، واليوم الوقود والكهرباء). خذ المحرِّك: هو لن «يسير» إذا لم يكن وقوده مكرَّراً بالطريقة المناسبة. وسيبقى «الاندماج» معطّلاً. والحال، ليس عامل الخراطة من يقوم باختيار هذه المعطيات الملموسة كلّها: إنّها مفروضة عليه كنتيجة من كلّ ما سبق من تاريخ العِلم والتقنيّة، وهو تاريخ يوجد في شكل القوانين المعروفة، تطبيقاتها التقنيّة على المادّة الأوّليّة المختارة، كما على الآلات المتوفّرة. ومِن التاريخ نفسه، إذ يُعلِّمنا أنّ تسيير أيّة آلة لا يكون بأيّ شيء، وأنّ اختراع آلة لا يكون بقرار يصدر بمرسوم عندما تكون مبادئ سير تلك الآلة مجهولة، وأنّ سير العمل لا يُعهَد به إلى من لا يملكون الخبرة التقنيّة، يتبيّن أنّ هذا السير البادي بهذه «الملموسيّة» لا يكشف كلّ أسراره فور رؤية العناصر الملموسة التي يتألّف منها: إنّه لا يوجد إلّا في خضوعه لقوانين مجرَّدة.

ينبغي إذاً الوصول إلى استنتاج أنّ ما مِن سيرورة عمل يمكن أن «تشتغل» (أو أن يتفعّل «ترابط» عناصرها) إلّا إذا كانت محدَّدة بقوانين مجرّدة هي في الوقت نفسه قوانين عِلميّة وتقنيّة (تُثبِّت معرفةَ المادّة الأوّليّة المعالَجة وتَحقُّقَ وسائل الإنتاج وخبرةَ الشغّيلة)، وتاريخيّة (في زمن معطى من التاريخ، هناك أنماط معيّنة من ترابط العناصر تكون ممكنة دون سواها). **ما مِن سير عمل يكون ممكناً إلّا مشروطاً بهذه التجريدات التي تمثّل علاقات الإنتاج التقنيّة.** فعلاقات الإنتاج التقنيّة هذه هي التي تؤمّن «ترابط» العناصر الملموسة المتعلّقة بممارسة الإنتاج، وتُضطرُّ الشغيلة إلى اكتساب الخبرة التي من شأنها تشغيل تلك العناصر.

لكنّ هذا التصوّر لممارسة الإنتاج، باعتباره سيرورة عمل، هو تصوّر يبقى «مجرّداً». لماذا؟ لأنّ الأمر لا يتعلّق بتبيان واقع كون «الترابط» يتحقَّق و«يسير» وحَسْب، بل يجب فوق ذلك تبيان واقع أنّ هذا الترابط اجتماعيّ، أي موجود في مجتمع موجود، وموجود بسبب هذا الإنتاج، وما كان لِيوجدَ لو لم يجدِّد إنتاجَه.

لنأخذ الأمور من هذه الزاوية البسيطة. يجب، كي توجد سيرورة العمل، أن يكون هناك شغّيلة إلى طاولة النجارة، أو في الورشة، أو في المصنع. ويجب، كي يحضر الخشب على الطاولة، والإسمنت إلى الورشة، والفولاذ إلى المصنع، أن تسبق ذلك سيرورات عمل، وأن يكون هناك عمّال في الغابات ومناشر الخشب، أو في المناجم، أو في أفران صَهر المعادن. وعندما أقول: يجب أن يوجد هناك عمّال، أو أن يكونوا قد وُجِدوا هناك... هذا يعني: حضورهم في الوقت المحدَّد، وبعدد كاف، ومنضبطين في العمل. قد يقول معترِض إنّ هذا تحصيل حاصل. لا، أبداً! إذ أنّ العمّال لا يختلفون عن باقي الناس: كانوا يفضّلون الذهاب إلى صيد السمك، أو ترتيب خلطة رابحة في لعبة ورق، أو فعل أيّ شيئ يعنّ لهم، على هواهم! ما الذي يضطرّهم إذاً للحضور إلى العمل، جماعةً، في الوقت المحدَّد، والخضوع لهذا الانضباط، تحت شروط عمل مضنية؟

في المجتمعات الطبقيّة، الجواب بسيط: الشغّيلة مضطرّون للشغل لقاء غذائهم (عبيد) أو أجرهم (عمّل في مجتمع رأسماليّ)، وإلّا ماتوا جوعاً. وإذا كانوا مضطرّين للشغل، فلأنّهم لا يملكون إلّا قدرتَهم على الشغل. وإذا كانوا لا يملكون إلّا قدرتهم على الشغل، فلمَن تعود إذاً مِلكيّة وسائل الإنتاج (الأراضي، المناجم، المصانع، الآلات) لطبقة اجتماعيّة، تستغلّهم. هناك إذاً طبقة الذين يملكون، وطبقة الذين يشتغلون، لأنّهم لا يملكون. وعندما نقول طبقات، نقول علاقة طبقيّة. وفي الحُكم الأخير، إذا كان الشغّيلة يحضرون إلى الشغل عند الساعة المعيّنة، فلأنّهم مجبرون على ذلك بحُكم العلاقة الطبقيّة.

يمكن أن نسحب الملاحظة نفسها على المجتمعات الخالية من الطبقات. في هذه الحالة ليست علاقة الاستغلال ما يضطرّ الشغّيلة للحضور إلى الشغل، في المكان المعيَّن (مكان الصيد، مثلاً) وفي الوقت المطلوب. لكن هذا أيضاً يكون كذلك **بعلاقة اجتماعيّة** تقوم هي الأخرى بتنظيم العمل وتضبطها مجموعة متكاملة من الضغوط المموّهة بمَرويّات اسطوريّة وطقوس.

نرى إذاً أنّ هذه الواقعة البسيطة: أن يكون هناك، في الزمان والمكان المعيَّنَين، العدد اللازم من العمّال لإنجاز سير العمل، هذا الشيء الجاري كـ«تحصيل الحاصل»، هو، على العكس، آخِر ما يمكن وصفه بـ«الطبيعيّ» و«البديهيّ». إذا كان العمّال مجتمعين هناك، **فلأنّ علاقة الإنتاج تجبرهم على ذلك**، سواء أكانت علاقة جماعيّة (بلا طبقات) كما في بعض مجتمعات ماقبل الرأسماليّة، المسمّاة «بدائيّة»، أم علاقة طبقيّة.

لذا جاز لي أن أقول، قبل قليل، إنّ تصوُّرَ ممارسة الإنتاج كسيرورة عمل هو تصوّرٌ «مجرَّد». يمكن بالفعل، إذا اقتضى الأمر وموقّتاً، صَرْفُ النظر عن واقع وجود المصنع، ووجود المادّة الأوّليّة، ووجود الآلات. ذلك أنّ هذه الأشياء، بعد أن يتمّ استحضارها، تبقى حيث هي ولا تغادر من تلقاء نفسها. أمّا الشغّيلة؟ ما الذي يضطرّهم يا تُرى إلى المجيء والمغادرة؟ **ضغط العلاقة الاجتماعيّة**، سواء أكانت جماعيّة أم طبقيّة (قائمة على الاستغلال). هذه العلاقة الاجتماعيّة يسمّيها ماركس، طالما تعلّق الأمر بالإنتاج، **علاقة إنتاج**. **إنّها علاقة مجرّدة**، نظراً لكونها عابرة فوق رؤوس الشغّيلة، وتجبرهم، حتّى لو اعتقدوا أنّهم «أحرار»، على الحضور إلى العمل بدوافع تتّصل إمّا بالقيام بأود الجماعة، إمّا بالإبقاء على الطبقة المستغِلّة. إنّها علاقة مجرّدة نظراً لكونها لا تتوقّف على الحركات الملموسة التي بواسطتها يقوم الشغّيلة بمهامّهم.

لكن يمكن طرح المسألة من الطرف الآخر. لا يكفي، كي تتحقّق سيرورة العمل، أن يكون العمّال مجبرين على الحضور إلى مكان العمل في الموعد المحدَّد. **يجب أن يكون هناك مكان عمل**، أي حيّز من فضاء تجمّعت فيه مسبّقاً

وسائل الإنتاج: مصنع، ومادّة أوّليّة، وآلات، إلخ. تلك «الحاجات» لا تتنقّل ولا تجتمع من تلقاء نفسها، ولا مصادفة. يجب أن يكون هناك من يملكها، وأن يكون لديه دافع إلى جمعها هكذا في مكان العمل. في المجتمع الطبقيّ تعود مِلكيّة وسائل الإنتاج للطبقة المستغِلّة، ودافع هذه الطبقة إلى جمعها في مكان وفي ترتيب يسمح بالإنتاج، هو سلب العمل الزائد، أي ذلك الجزء من المنتوج الذي يشتغله الشغّيلة زيادة عن القسم الذي يحتاجونه للبقاء على قيد الحياة: دافع استغلال الشغّيلة.

والأمر نفسه، مع حفظ النِسب، ينطبق على المجتمعات الجماعيّة. عندما يتجمّع الرجال في منطقة معيّنة من الغابة حيث يجري الإيقاع بالطريدة، بعد أن يكون الساحر قد حدَّد اليوم والساعة الأنسب للصيد، فذلك أنّ هذه الغابة مِلك للجماعة، وأنّ هذه المِلكيّة المشتركة لوسائل الإنتاج معترَف بها مِن قِبَل ناس الجماعة باعتبارها علاقة اجتماعيّة، تتخطّى الأفراد.

فما يسمح بالالتقاء العضويّ لعناصر سيرورة العمل الملموسة في المكان نفسه وفي الوقت نفسه، في ما يتعدّى «اندماج» هذه العناصر، هو إذاً، سواء لجهة الشغّيلة أم لجهة وسائل الإنتاج، عبارة عن علاقات اجتماعيّة مجرَّدة، هي التي «تُوزِّع» الناس، في المجتمعات الطبقيّة، بين مالكين لوسائل الإنتاج وغير مالكين، إلى طبقتين اجتماعيّتين - وتؤمِّن، في المجتمعات غير الطبقيّة، الشروط الاجتماعيّة لتنظيم العمل في نطاق المِلكيّة الجماعيّة.

ربّما احتاج الأمر هنا إلى تدقيق ضروريّ. إذ إنّ تجريد علاقة الإنتاج الاجتماعيّة هذا، هو تجريد له قدْر لا بأس به من الخصوصيّة. فعندما نرى بالفعل المواجهة بين الطبقة التي تستحوذ على وسائل الإنتاج والطبقة المحرومة منها، إذاً بين الطبقة المستغِلّة والطبقة المستغَلّة، قد نستحسن أن نقول: إنّ علاقة الإنتاج هذه هي علاقة «إنسانيّة»، نظراً لكونها تضع في الصورة بشراً لا غير، مع فارق أنّ البعض منهم أغنياء، والآخرين فقراء. ستكون العلاقة والحال هذه، على نحوٍ ما، علاقة ذات طرفيْن: الناس الأغنياء يستغِلّون الناس

الفقراء. لكنّ في ذلك إهمالاً لواقع في غاية الأهمّيّة هو أن الغنى والفقر يتوقّفان على وجود طرف ثالث، هو وسائل الإنتاج، إذ إنّ استحواذ البعض عليها هو ما يجعلهم أغنياء، واستلابها من الآخرين هو ما يجعلهم فقراء، ومرغمين على العمل، وخاضعين بالتالي للاستغلال. والحال إنّ وسائل الإنتاج ليست أناساً، بل **أشياء ماديّة**، وذات قيمة. من هنا تظهر البنية الخاصّة بتجريد علاقة الإنتاج: علاقة ليست ثنائيّة، بل ثلاثيّة، حيث تتحدّد العلاقة بين طبقتين بتوزيع وسائل الإنتاج بين هاتين الطبقتين.

من هنا نستشفّ إمكان وجود شكل من التجريد من شأنه أن يوقع الفلسفة المثاليّة في حيرة تامّة، سواء أكانت تجريبيّة أم استباقيّة. بالفعل، يجري دائماً تَصوُّر التجريد التجريبيّ أو الاستباقيّ قياساً على قالب التجريد ذي «الطرفيْن»، أو ذي أيّ عدد من الأطراف، **على أن تكون المواضيع المدروسة كلّها مرئيّة على مسطّح وحيد**: لنقُلْ الأفقيّ. نستشفّ هنا أن تَوزُّع تجريد وحيد «من طرفيْن» لا يغطّي التجريد كلّه، نظراً إلى أنّه نتيجة لعلاقة بطرف ثالث، ماديّ، يوجد «وراء» الطرفين أو «قَبْلَ»هما ويحكم علاقاتهما.

سيقال إذاً: إنّ سيرورة العمل محكومة بعلاقات إنتاج تقنيّة. إلّا أنّ سيرورة العمل تبقى تجريداً (سيّئاً)، نظراً إلى أنّ لا وجود لسيرورة عمل غير محكومة بعلاقات إنتاج اجتماعيّة. ولتبيان وجود هذا التجريد الجوهريّ (علاقة الإنتاج هذه) بالتخصيص تكلّم ماركس، بعد أن استوفى تحليل عناصر سيرورة العمل، على «**سيرورة إنتاج**». وبيّن أن بالاختلاف عن سيرورة العمل، التي تبقى متماثلة من حيث عناصرها في كلّ مجتمع، **هناك وجود لسيرورات إنتاج قَدْر ما يوجد من أنماط إنتاج** (قدْر ما يوجد من علاقات إنتاج). ذلك أنّ الضغوط الاجتماعيّة التي **تُجبِر الناس على العمل** ليست هي نفسها في الجماعات «البدائيّة»، وفي العهد العبوديّ، وفي النظام الإقطاعيّ، وفي المجتمع الرأسماليّ. ولا بدّ من إضافة أنّ الغاية من «سيرورة الإنتاج» هذه ليست هي نفسها في المجتمعات اللاطبقيّة (منتجات بسيطة مفيدة لا تخضع

لعلاقـات تجاريّة، ليسـت للبيْـع)، وفي المجتمعـات الطبقيّة (الشغـل الزائد، المستلب من المنتجين المباشرين، الشغل الذي يتّخذ شكل القيمة الزائدة في المجتمعـات الرأسماليّة، عندما يكون ما ينتج عنـه عبارة عن بضائع، حاجات معَدّة للبيع).

فـي الإمكان كذلك المضيّ قُدماً، وتبيـان أنّ علاقة الإنتاج لا تحكم توزّع وسائل الإنتاج بين الذين يملكونها والمحرومين منها وحَسْب، بل تحكم كذلك جانباً كبيراً من تقسيـم العمل وتنظيمه داخل سيـرورة الإنتاج. وذلك على نحو يجعـل العلاقة الفوريّة بين الشغّيل وشـغله، بعيداً عن كونهـا فوريّة وملموسة، ليست ملموسة إلّا لأنّها محكومة، أي مثبَّتة ومحدَّدة بتلك التجريدات الجبّارة، ألا وهي علاقة الإنتاج والعلاقات الاجتماعيّة الناجمة عنها.

هـل في الإمكـان، وفق هذه الشـروط، الاحتفاظ بالتصـوّر الأرسطيّ عن الممارسـة باعتبارهـا پويازيس، حيث يبقـى الموضوع المحوَّل بَرّانياً بالنسـبة إلـى الممارسـة بصـورة جذريّـة؟ هـذا هو الحاصـل وِفـق المظاهـر كلّها. في الظاهر، الطبيعة معطاة سلفاً قبل أي شـغل إنتاجيّ، والبشر هم الذين يحوّلونها ليسـتخرجوا منهـا المنتجات التي يحتاجونهـا. هناك ضرب مـن الفظاظة في واقـع كونهم يجدون الفحم في هذا البلد وليس فـي ذاك، في واقع أنّهم عندما يجدونه تكون المادّة الخام قد حضرت دون أن يكون للإنسان يد في وجودها: هي بَرّانيّة تماماً بالنسبة إليه. لكن لدى النظر في الأمر عن كثب، يتبيّن أنّ الطاقة المسـتخدمة في مصنع ما تأتي هي الأخرى من الطبيعة، في شـكل شـلّال من المياه أو فحم لإنتاج طاقة كهربائيّة، أو نفط محوَّل إلى وقود، إلخ. وأنّ الإنسان يحوِّل الطاقة، ولا ينتجها. ثمّ أنّ الإنسـان نفسـه، أليس هو الآخر نتاجاً طبيعيّاً قوَّتـه، قوّة العضلات أو قوّة الدماغ؟ بحيث يجـوز، في غاية الأمر، أن يقال إنّ هنـاك، فـي سيرورة العمـل، جزء من الطبيعـة (الإنسـان)، باستخدامه قوى أو أجزاء من الطبيعة المحوَّلة (طاقة، أدوات)، يُحَوِّل جزءاً آخر من الطبيعة (مادّة أوّليّة): ولعلّ في ذلك ميلاً إلى إثبات أنّ الطبيعة تُحوِّل نفسـها. وهكذا يُحيلنا

التعريف الأرسطيّ الأوّل تلقائيّاً إلى الثاني: إلى فكرة ممارسة تحويل الذات، دون موضوع بَرّانيّ.

مع ذلك، هناك ما يحول دون اعتماد هذا الكلام، ألا وهو الاختلاف بين قوانين الطبيعة الفيزيائيّة، التي تدير، في الوقت نفسه، المادّة الأوّليّة ووسائل الإنتاج، وكذلك إعمال قوّة الشغّيلة الجسديّة، في حال وجودها، من جهة، والقوانين المجرّدة التي تدير وجود قوّة العمل، من جهة ثانية. إنّها، على اختلافها، قوانين، وهي متماثلة في كونها ضروريّة. لكنّ هذه، الثانية منها، لا تتبع تلك، الأولى، ولا تشبهها. هل يتعيّن إعطاء فكرة عن هذا الاختلاف؟ **قوانين الطبيعة ليست «ميْليّة»، أي ليست تنازعيّة، ليست عُرضة لثورات**، في حين أنّ القوانين التي تدير علاقة الإنتاج هي قوانين تضع طبقة في مواجهة مع أخرى، قوانين تفترض إذاً وجود تَنازُع، وسعي إمّا إلى الإبقاء على النظام القائم، إمّا إلى إسقاطه.

لذا كان من الأصحّ تمثّل ممارسة الإنتاج، في غاية الأمر، باعتبارها **پويازيس** [إبداعيّة]، لا باعتبارها **پراكسيس** [مِراسيّة]: لأنّ قوانين الطبيعة، حتّى وهي مستخدَمة في الإنتاج، تبقى بَرّانيّة بالنسبة إلى قوانين العلاقات الاجتماعيّة، التي تحكم الإنتاج. هذا في حين أنّ المجتمعات الإنسانيّة تمرّ بثورات سريعة، وأنّ الطبقات تَظهر، وأنّ الطبقة المسيطِرة تُخلي المكان لطبقة أخرى، وذلك خلال حيّز من الزمن قصير جدّاً، بالمقارنة مع زمن الطبيعة: الطبيعة لا تتغيّر عمليّاً، في حدود الحيّز نفسه. إنّها مقيمة هناك، هي هي، بالمقارنة مع المجتمع، بمختلَف أشكاله، الذي يُغِير عليها في سبيل البقاء، وهي دائماً بَرّانيّة بالنسبة إلى الإنتاج وإلى القوانين التي تديره.

٩

المثاليّة والممارسة العِلميّة

من الواضح أنّ الغالبيّة العظمى من الممارسات، في حياة الإنسان، قابلة للمماثلة مع ممارسة الإنتاج، وأنّ موضوعها يبقى بَرّانيّاً بالنسبة إليها. من غير المجدي تقريباً البرهنة على ذلك في ما خصّ الإنتاج الماديّ نفسه. والأجدى تبيانه في ما خصّ الممارسة العِلميّة، أو الممارسة النظريّة (التي تشتمل كذلك، بمعناها الأوسع، على الممارسة الإيديولوجيّة بمقدار كونها نظريّة، والممارسة الفلسفيّة، النظريّة بمِلء الحقّ). لدينا، بعد كلّ ما قيل، فكرة مُكَوَّنة عن ذلك. ويبقى من المفيد أن ندقّقها قليلاً. إذ تسود في هذه القضايا أحكام مسبَّقة مثاليّة لها سطوة القانون، وتُقدِّم الشغل العلميّ، مثلاً، كنتاج بسيط لحَدْس، لإشراق رؤيا، يستفيد منه فجأةً، لا أحد يعرف كيف، فَرْدٌ إذ يشهد ظاهرةً مدهشة، أو إذ يتوصّل إلى نظرة معمّقة إلى الأشياء. وهذا تَصوُّر حدسيّ (مثاليّ) للشغل العِلميّ. لكن توجد تصوّرات مثاليّة أخرى للشغل العِلميّ نفسه، كالتصوّر التجريبيّ، مثلاً، الذي تكلّمنا عليه. ففي هذه النظرة، ونظراً إلى كون الحقيقة متضمَّنة في الموضوع، لا يتعدّى دأبُ العالِم استخراجَها منه، وإنتاج ذلك «التجريد» المقتصر على المعرفة باعتبارها حاصل جمع الأجزاء، مستخرَجةً من كلّ موضوع فرديّ معطى بالإدراك الحسّيّ. والتجريبيّة يمكن أن تكون حسّيّة: إمّا ذاتيّة، إذا كان كلّ المعطى من الموضوع يقتصر على إدراكه الحسّيّ، وإمّا موضوعيّة، إذا كان الإحساس يعطي خصائص الموضوع المدرَك نفسه، أمّا إذا كان الموضوع معطى في الحدس الفكريّ، فالتجريبيّة تكون عقلانيّة (ديكارت)[1].

(١) تستعيد الصفحات (١٤٣-١٤٨) طروحات مقدَّمة في «الدرس الخامس من فلسفة للعِلميّين» (أنظر ص٦٨، الهامش ١): «من جانب الفلسفة»، م س، ص ٢٦٦.

لكنّ هذا التصوّر لا يكتفي بافتراض وجود موضوع بالاستقلال عن معرفته (هذا طرح ماديّ)، بل يذهب إلى كون هذا الموضوع يتضمّن، على نحو مباشر، معرفته الخاصّة أيضا، وما على العالِم إلّا استخراجها. ويجدر بالذكر أنّ هذا التصوّر، الواسع الانتشار في الوعي الإيديولوجيّ لدى العلميّين، بخاصّة الاختباريّين منهم، ليس تصوّراً بلا تماسك حقيقيّ، يَستمِدّه بقدر كونه يُفيد، ولو على نحو موارب وبالتالي خاطئ، حقيقة: ألا وهي أنّ المعرفة الناتجة من شغل العالِم هي حقّاً معرفة الموضوع، الذي يوجد بالاستقلال عن معرفته، خارج شغل العالِم. وهذا يعني: إنّ معرفة أيّ موضوع إنّما «تنتمي» إليه حتّى قبل إنتاجها، حتّى قبل معرفتها. الأمر الذي يبرِّر ادخالها في صُلب الموضوع مسبّقاً، نظراً إلى كونها مِلكاً له بملء الحقّ.

العائق الوحيد، لكن الجِدّيّ، في هذا التصوّر، أنّه يتغاضى عن شُغل العالِم، بالتالي عن التحوّل الجاري في صُلب الموضوع إبّانَ عمليّة المعرفة. فإن صَحّ الطرحُ التجريبيّ، أمكن التساؤل جِدّياً لماذا هناك حاجة إلى علماء، ولماذا لا تكون ممكِنَةً قراءةُ حقيقة الشيء «بنظرة بسيطة»، على غرار سبيل آدم إلى المعرفة في ما ذهب إليه مالْبرانْش. يكون بلا جدوى في هذه الحالة كلّ الجهاز الماديّ والمفهوميّ الهائل المكرَّس للعِلم: إنْ هو إلّا جهد لا يتناسب ونتائجَه ما دامت تحصيل حاصل. وهذا عدا التعمية على الطابع الملازم لكلّ شغل علميّ في المطلق، كونه عرضةً على الدوام لاحتمال السلوك في طريق مسدود والوقوع في أخطاء، وبالتالي مواجهة احتمال أن يأتي الاختبار دحضاً له (بدل أن يكون تحقّقاً منه). وقد كان الفيلسوف البريطانيّ پوپر على حقّ في تشديده على هذا الطابع (احتمال الدحض الاختباريّ)، حتّى مع كون پوپر نفسه يجعل من ذلك فلسفة مثاليّة حول الشروط التي ينبغي على كلّ نظريّة أن تتقبّلها مسبّقاً، كي تكون على يقين من مواجهة ذلك الاحتمال، دون التملّص منه(١).

---

(١) تخمينات ورفضيات، نماء المعرفة العلمية (*Conjectures et réfutations. La croissance du savoir scientifique*, trad. M.-I. de Launay et M. b. de Launay, Paris, Payot, coll. « Bibliothèque scientifique », 1985 (1956), p. 63-65.).

لا يكفـي أن يتـمّ تجنُّب هذه التصـوّرات المثاليّة، كي نكـون قد أتينا على التمثّـلات الخاطئة حـول النشاط العلميّ. وأوسعها انتشـاراً اليوم، مع كونه ذا جذور قديمة جدّاً، ككلّ تصوّر فلسفيّ، هو التصوّر النيووَضعيّ المنطقيّ. النيو وضعـيّ، لكونه يُعلـن انـتماءه إلى المذهـب الوضعيّ المنطقـيّ، لكونه يجدّد المذهب الوضعيّ بإخضاعه للشروط الشكليّة الخاصّة بمنطق الرياضيّات.

يـتمتّـع المذهـب النيـو وضعـيّ المنطقـيّ بقـوّة كبيـرة: إنّـه يسـتند إلـى البديهيّـات، إلـى بديهيّـات الممارسـة العِلميّـة بالـذات. إنّـه لا يعتـرف بغيـر الوقائـع، الموضوعيّـة، المادّيّة، الـمُثْبَتة بالاختبار. وهـو بهذا المعنى يقف في خـطّ المثاليّة الكانطيّة: لا يوجَد كموضـوع عِلميّ إلّا الموضوع الذي يخضع، بوجوده وبصفاته، لإشراف التثبُّت الاختباريّ، مهما تَشعَّب تركيب هذا التثبُّت (وقـد بلـغ في الأزمنـة الحديثة درجـة عاليّة جدّاً مـن التشعّب). هـذا يعني أنّ كافّة «المواضيع» التي تفلت من التثبُّت الذي يُجريه الأشـراف الاختباريّ، من التثبّت القابل للاعادة متى شـاء المعنيّون، في كلّ زمان وفي كلّ مكان (يمكن إعـادة تكوين هـذه الشروط، نظـراً إلى كونهـا موضوعيّة)، هـي «مواضيع» لا وجود لها بالنسبة إلى العِلم، وبالتالي لا وجود لها على الإطلاق، أو توجَد في شكل خطابات غير خاضعة لإشراف، لا يمكن أن تخضع للدحض بالاختبار، فهي بالتالي خياليّة: على غرار الأديان، والتحليل النفسيّ، والماركسيّة.

ضمـن هذه الحدود، لا تأتي النيووضعيّة المنطقيّة بشيء جديد حقّاً: إنّها، فـي حقيقة الأمر، تستنسـخ التمييز الكانطيّ بين العلـوم المشروعة (التي تؤكّد وجود موضوعها بالبرهـان) و«العلوم الكاذبة»، اللامشروعة، التي لا موضوع لها إلّا في الخيال (الماورائيّات، اللاهوت العقلانيّ، إلخ[1]). أمّا وجه الأصالة فيهـا فيظهـر عندما تسـتدعي تدخّل المنطق الشـكليّ للتعريـف بمعايير حقيقةِ

(١) كانـط، نقـد العقـل الخالـص، م س، ص ١٠٤٥-١٠٤٦: «يمكـن القـول إنّ موضوع فكرة متعالية تماماً هو شـيء ليس له أيّ مفهوم، مع أنّ العقل يُنتِج هذه الفكرة بالضرورة تِبعاً لهذه القوانين الأصليّة».

طروح معطاة، أو مكتسَبة بالشغل الاختباريّ، أي بمعايير صلاح هذه الطروح. وما يشتغله المنطق الشكليّ هو **اللغة** التي يعمل بها العالِم (أو الذين ليسوا بعلماء)، إذاً اللغة العِلميّة واللغة «الطبيعيّة». نقع هنا على تجريدنا الأوّل، تجريد اللغة، الذي لا تقبله النيووضعيّة كمعطى (وهذا شأن الفلسفات المثاليّة الأخرى كافّة)، بل تقوم بالمساءلة، بالاستكشاف، بالتمييز، بهدف اكتشاف قوانين استعماله **المشروعة** (أو غير المشروعة).

من الواضح، بالفعل، أنّه في حال الدلالة على الخصائص الحقيقيّة لموضوع حقيقيّ بصيغ عرجاء أو خاطئة، أو في حال المجازفة بطروح متناقضة فعلاً تمرّ دون لَفْت الانتباه، ينتهي الأمر بالوقوع في خطأ تعبيريّ يؤدّي بصورة آليّة إلى خطأ عِلميّ. ما كان هذا كلّه ليستدعي أيّ تعليق لولا كون النيووَضعيّة المنطقيّة تعمل فعلاً على إخضاع، أو تميل إلى إخضاع قواعد إثبات الصلاحيّة الاختباريّ لقوانين صلاح منطقيّ مسبّقة، فتقع هكذا في **الاستباقيّة الشكليّة** [فورماليسم] التي تُشكِّل، مع التجريبيّة [أمبيريسم]، التنويعةَ المضادّةَ الأبرز تمثيلاً للفلسفة المثاليّة.

بالفعل، ما من شيء، في **التجريبيّة**، يسبق الموضوع، وما من شيء يليه، وبالتالي **ما من شيء يختلف عنه**، لا قواعد إثبات صلاحيّة، ولا حقيقة. أمّا في **الاستباقيّة**، فبالعكس، ما من موضوع لا يخضع، قبل تَعرُّفه وبَعدَه، كما في أثناء تَعرُّفه، لقواعد صارمة تَحكُم وجودَه وخصائصه معاً. إنّه الحُلم الذي ساور لَيبِنتز بإله «يَحسب» العالَم إذ يقوم بخلقه، ويُخضِعه، بوجوده وبخصائصه، لقوانين صارمة [شكليّة] من اللاتناقض المطلق[1]، الحُلم الذي يجد صوغه الحديث في النيووَضعيّة، التي تُخضِع كلّ طَرْح لقوانين اللاتناقض الصارمة [الشكليّة] ولِـ«جداول الحقيقة». ثمّ، كي تكتمل المفارقة – لكنّنا بدأنا نتعوّد هذه المفارقات الفلسفيّة – نرى أنّ النيووَضعيّة المنطقيّة ليست استباقيّة شكليّة إلّا بشرط استنادها إلى تجريبيّة، تلك الخاصّة بِـ«وقائع لغة»: وكلتاهما جذريّتان.

(١) أنظر الصفحة ٥٢، هامش ٥.

ويمكن كذلك، بقليل من الجهد، اكتشاف أنّ وراء طروح التجريبيّة هناك استباقيّـة كامنـة ككينونـة بذاتها. لكن ما يهمّنـا في هاتين الحالتيـن، هو تَطَلُّب مشتـرك، يبتغـي صوغ مـا يمكننا تسـميته **الضمانة الفلسـفيّة** لنتائـج الممارسة العِلميّة.

تجري الأمور بالفعل كما لو انّ العلماء الذين يعتنقون الفلسفة، تجريبيّين كانـوا أم استباقيّين، ينتظرون من هذه الفلسـفة أن تقدِّم لهم **ضمانة للممارسـة الخاصّة بهم**.

التعامل بتقنيّة الضمانة هو شـكلٌ من التعامل الإنسـانيّ مُغـرِقٌ في القِدَم، يعود ربّما إلى المبادلات التجاريّة الأولى وإلى الأشكال الأولى للمِلكيّة. قوام الأمـر، أنّ الذي يُقرض شـخصاً آخـر مبلغاً معيّناً من المـال يطلب منه ضمانة: الضمانـة الماديّـة أو المعنويّة باستعـادة ماله عند الاستحقـاق. فيقدِّم الآخر له هـذه الضمانـة، إمّا بـأن يضع في تَصرُّف شـخص ثالث شـيئاً ذا قيمة مسـاوية لقرضـه، إمّـا بتقديم ضمانـة معنويّة من شـخص ثالـث يتعهّد بإرجـاع المبلغ المقترَض. ويمكن أن تَتّخِذ الضمانة شكل رهن، أي حقّ الدائن باستعادة ماله مـن ممتلكات المدين. في كلّ الحالات، إذاً، تضع عمليّة الضمانة في التعامل ثلاثـة أفرقاء أو عناصـر: الدائن، والمَدين، وطرفاً ثالثاً، يكون إمّا شـخصاً، إمّا قيمـة مادّيّة. إنّه الضامن، هـذا الطرف الثالث، هذا الشخص أو هذه القيمة، في موقـع المُشـرِف على التبادل وعلـى المتعاقدَيْن، بحيث يضمـن للدائن، مادّيّاً ومعنويّاً، أن يستعيد ما له في الموعِد.

يجـري الأمـر على هـذا النحو كذلـك مع الفلسـفات المثاليّـة والممارسة العِلميّـة. فالعالِم يحتلّ، إن صحّ القـول، موقعَ «الدائن»: إنّه يُقدِّم جهوده وعمله وفرضيّاته. و«المستدين» هو الموضوع العِلميّ، الذي يتلقّى هذه التكلفة المسبّقة كلّها. وينتظر العالِم أن تعاد إليه تكلفة جهوده. فيطلب بالتالي **الضمانة** بأنّ جهوده ستُنتِج فعلاً مـا يتوقّع، ما دفع في سبيلـه تكاليفَه كلّها: معارفَـه العِلميّة. وتتولّى الفلسـفات المثاليّـة دور الطرف الثالث الذي يوفّر له هـذه الضمانة. إنّها تضمن

له صلاحَ صَوغِه طروحَه، وصَوغِ شروطِ اختباره وأشكالها، ودقّةَ ما يتوصّل إليه من نتائج، في حال التزامه بالقواعد كافّة. تكون النتائج، والمعارف، والحقائق، إذاً، من حيث الشكل، كما لو أنّها في الإيداع مسبّقاً في مكان ما، ويكون هناك، أقلّه افتراضاً، من يعرفها سلفاً (الله، الكائن، الفيلسوف الذي يتكلّم عليها)، كي يتمكّن العالِم من المضيّ في عمليّته – وبصريح العبارة – في صفقته.

يَبرز هنا التساؤل عن الفائدة المرجوّة من هذه العمليّة كلّها، نظراً إلى أنّ الأشياء، على كلّ حال، لا تجري على هذا النحو، وأنّ العالِم لا يستطيع أبداً أن يعرف مسبّقاً إن كان سينجح أم لا. ويمكن الإجابة بأنّ هناك مِن العلماء مَن يحتاجون إلى هذا النوع من الضمانة، إمّا لكونهم غير واثقين من فرضيّاتهم أو من صلاح وسائلهم في الاختبار، وإمّا لكونهم يشعرون بالحاجة في دواخلهم إلى الدفاع عن النفس ضدّ هجمات فلسفات مثاليّة أخرى، من التي تطرح للمناقشة عناوين البحث العلميّ.

لكنّ هذه الإجابات غير كافية، إذ إنّ العِلم ليس اللاعب الوحيد في فلسفة الممارسة العلميّة هذه: هناك الممارسات كافّة بما بينها من علاقات، وكلّ النظام القائم بين هذه الممارسات، وهو نظام اجتماعيّ، إذاً سياسيّ، إذاً موضع صراع طبقيّ. كلّ ما لا تتوصّل هذه الفلسفات إلى كسبه (هي مع ذلك تكسبه) بالانحياز إلى جانب العلماء، إنّما تكسبه باستخدام مثال العِلم ومهابته في نظر أصحاب الممارسات الأخرى، إذ تقوم تلك الفلسفات المثاليّة هكذا بترويع هؤلاء، مستدعيةً و«مستثمرةً» مثال العِلم ذي الامتياز الذي لا يجارى، كونه لا يقبل النقاش، «لأنّ العِلم هو العِلم»، فهو بالتعريف يعرف الحقيقة ولا يُناقَش.

نستشفّ من ذلك أنّنا، كي نفهم ما يمكن اعتباره فلسفة، علينا أن نأخذ في الحسبان ليس ممارسات تتكلّم عليها بصريح العبارة وحسب، بل أيضاً ممارسات لا تتكلّم عليها وكذلك مجموع الممارسات، إذ إنّ ما يُوَظَّف في التدخّل الفلسفيّ هو العلاقة الداخليّة في ما بينها.

هكـذا، يكـون هـدف الترويـج الـذي تكلّمنـا عليه قبـل لحظة ظاهـراً في حالة فلسـفة كـارل پوپر: نظراً لأنّ پوپر، حسَـب اعترافه، قد ابتنى كلّ فلسـفته (التـي لا تذهب بعيداً) بهدف محدَّد هو البرهان على أنّ الماركسـيّة والتحليل النفسـيّ ليسا عِلميْن، إذ إنّ فرضيّاتهما، في نظره، غير قابلة للدحض بالاختبار (الاختبار التحليليّ، واختبـارات صراع الطبقات هي بالفعل غير قابلة للإعادة بالأشكال نفسها وفي أيّ وقت وأيّ مكان)، وهي بالتالي قابلة لكلّ احتمالات كونها تضليلات من النمط الدينيّ[١].

ليسـت الأمـور على هـذا القدْر مـن الوضـوح والصراحة في الفلسـفات المثاليّـة الأخـرى الخاصّـة بالممارسـة العِلميّة، لكـن، لدى البحـث الدقيق، يمكـن دائماً العثور على «دوافع» من الصنف نفسـه: استخـدام المثال العِلميّ إمّا لإثبات صلاح ممارسات أخرى موجودة، وإمّا لإثبات عدم صلاحها.

لكـن ينبغي عدم التوقّف عند وظيفة تقديـم الضمانة أو اثبات الصلاحيّة. فـإذا كانت الفلسـفة المثاليّـة تؤدّي هذه الوظيفـة بلا انقطاع، هـذا لا يعني أنّها وظيفة لها دائماً الدلالة الإيديولوجيّة والسياسيّة نفسها.

في الإمكان أن يكون لأداء هذه الوظيفة دلالة إيجابيّة وتقدّميّة: هكذا كان شأن الفلسفة المثاليّة البرجوازيّة.

كانـت البرجوازيّة في طور صعودها في حاجة إلـى العِلم، إذ كانت تُطوِّر القـوى المنتِجة، أدوات، وآلات، ووسائل قياس، وغير ذلك. كانت في حاجة إذاً إلى فلسفة تضمن لها كون العِلم هو العِلم حقّاً، يقدّم معارف موضوعيّة، ولا شأن له ببناء خياليّ على غرار الدين، أو على غرار فلسفة الطبيعة الموروثة عن أرسطو، الذي كان عاجزاً عن توفير نظريّة تتعلّق بحركة الأجسام الفيزيائيّة. لم تكن هذه الحاجة لِتُلَبّي الطلب «النفسيّ» لدى علماء وقعوا في حيرة من أمرهم

(١) أنظر، مثـلًا: المجتمع المفتوح وأعداؤه (*La Société ouverte et ses ennemis*, t. II: *Hegel et Marx*, trad. J. Bernard et P. Monod, coll. « Philosophie générale », 1979 (1945), p. 147-150)؛ تخمينات ورفضيات، م س، ص. ٦٠، ٥٠-٦٢.

أمام جِدَّة اكتشافاتهم، متسائلين «إن كان صحيحاً بالفعل» أنّ الأجسام تخضع لقوانين غاليلاي. كانت هذه الحاجة تستجيب لضرورات صراع إيديولوجيّ بلا هوادة. ذلك أنّ البرجوازيّة، وهي تَشرَع باحتلال موقعها، كانت مضطرّة لطرد الذين يحتلّونه: عندما كانت تريد فرض الاعتراف بوجود العِلم، كانت مضطرّة لخوض صراع ضدّ القوى الهائلة التي كانت تحتلّ الساحة، قوى الإيديولوجيا الدينيّة.

لكن، بخوض هذا الصراع، لم تكن الفلسفة المثاليّة البرجوازيّة تقاتل في سبيل العِلم فقط. كان عليها أن تأخذ في الحسبان واقع أنّ المعركة في سبيل العِلم لا يمكن عزلها عن مجموع الصراعات السياسيّة والإيديولوجيّة. فمن جهة، كانت تُستخدَم ضمانة للعِلم (ضدّ الشروط المفرِّطة التي تضعها الإيديولوجيا الدينيّة الإقطاعيّة): لكنّها، من جهة أخرى، كانت تَستخدِم كذلك فكرة معيّنة عن العِلم من أجل ضمانة مستقبل صراعاتها السياسيّة. ويقدِّم القرن الثامن عشر المثال الأصفى لتجيير الضمانة هذا، ضمن الوحدة الفلسفيّة: في إيديولوجيا الأنوار. كانت الفلسفة تَضْمَن أن تُقدِّم العلوم معرفةَ العالَم، الطبيعيّ والاجتماعيّ، وكانت مهابة الحقيقة العِلميّة تَضْمن أن يعترف الناس يوماً بضرورة الإصلاحات الاجتماعيّة المطلوب تحقيقها لإخراج العالَم من حالة اللامساواة والاستعباد.

كانت وظيفة الضمانة الفلسفيّة إذاً تشمل، خلال تلك الفترة، حين كانت البرجوازيّة طبقة ثوريّة، لا العلوم وحدها، بل مجموع الممارسات الاجتماعيّة، وكانت وظيفة تقدّميّة. صحيح أنّ الفلسفة البرجوازيّة كانت «تستعمل» العلوم، و«تستغلّ» مهابتها، لكنّ ذلك كان لغايات تحريريّة: لتحرير العلوم، ولتحرير البشر.

وظيفة الضمانة هذه نفسها يمكن أن تلعب دورها بدلالة مختلفة تماماً: رجعيّة، تِبعاً للعلاقات الطبقيّة ولمعتركات الصراع الطبقيّ.

عندما استقرّت البرجوازيّة في سلطتها في أواسط القرن التاسع عشر، احتاجت إلى العِلم كما في السابق، ولا تزال، إذ إنّ صراع الطبقات يُجبِر

البرجوازيّة على تنمية القوى المنتجة الخاصّة بنمط الإنتاج الرأسماليّ و«تثوير»ها بلا انقطاع (ماركس). لكنّها اضطرّت، إذ أخذت تصطدم بأولى الهجمات الكبرى من الصراع الطبقيّ العمّاليّ، إلى إجراء تعديل في جهازها الفلسفيّ. لا تزال الفلسفة، الوضعيّة كما النيووَضعيّة المنطقيّة، تُستخدَم كضمانة مقدَّمة إلى العِلم. لكن بهدف إحكام رقابة على شغّيلة العِلم، بِاسْم فكرة عن العِلم غير تلك التي كان يحملها فلاسفة الأنوار: بِاسْم فكرة عن العِلم لم تَعُدْ على علاقة مباشرة مع فكرة تحرير البشر، بل بِاسْم فكرة عن العِلم تَفرِض الحقيقة بمثابة نظام، وبمثابة حقيقة يقبض عليها نفر قليل من الناس، مولجون إمّا بـ«السلطة الروحيّة» (الإيديولوجيّة والسياسيّة) كما عند أوغُسْت كُونْت، إمّا بالتنظيم العامّ للمجتمع، مثل التقنوقراطيّين الحديثين مدجّجين بحواسيبهم.

وكما أنّ فكرة الحرّيّة، المقرونة سابقاً بفكرة العِلم، لم تخطر للفلاسفة البرجوازيّين الكلاسّيكيّين آتية من الممارسة العِلميّة وحدها، بل في المقام الأوّل من ممارسة الصراع الطبقيّ لتحرير البشر، كذلك فكرة النظام لم تخطر للوضعيّين آتية من قوانين الطبيعة، أو لفلاسفةَ التقنوقراطيّة آتية من برمجة الحواسيب وحدها، بل في المقام الأوّل من ممارسة الصراع الطبقيّ تخوضه برجوازيّة باتت مجبَرة على فرضِ نظامها، لأنّ الشغّيلة يرفضونه، وفَرْضِه بِاسْم فلسفة تَضْمَن وجوب وجود نظام، وكَوْن النظام البرجوازيّ هو النظام الحقيقيّ.

إذا كانت الفلسفة المثاليّة، في الحالتين المذكورتين، «تَستغِلّ» العِلم ونتائجه ومهابته، فهذا يقتضي الاهتمام بتمييز الفارق بين الدلالتين في الكلمات نفسها.

في الحالة الأولى، الفلسفة المثاليّة «تستغِلّ» العِلم، أي أنّها تضع فكرة معيّنة عن العِلم في خدمة ممارسات اجتماعيّة: لكن نظراً إلى كون هذه الممارسات ثوريّة، تكون الفكرة عن العِلم «المستغَلّ» على هذا النحو فكرةً تراعي إجمالاً الجوهريَّ من قيم الممارسة العِلميّة. فالكفاح في سبيل تحرير

العِلم والكفاح في سبيل الحرّيّة السياسيّة يتّخذان فعليّاً الوجهة نفسها، الأمر الذي يساعد على تلافي تشويهاتٍ خطيرة، لكنّن لا يستبعد وقوعها (قام ديكارت وكانط وهيغل بتشويه العلوم لإدخالها في نسقهم).

لكن في الحالة الثانية، الفلسفة المثاليّة «تَستغِلّ» العلوم، أي انّها تضع فكرة معيّنة عن العِلم في خدمة ممارسات اجتماعيّة: لكن نظراً إلى كون هذه الممارسات الاجتماعيّة رجعيّة، نظراً إلى أنّ الأمر يتعلّق باللجوء إلى العنف للعمل على استتباب النظام (البرجوازيّ) في صفوف الشغّيلة الذين يهدّدونه، يتغيّر مضمون الفكرة عن العِلم «المستغَلّ» على هذا النحو. يصبح العِلم نموذجاً لأخذ عِلم بواقعة، ونقطة على السطر، وصَوْغ قوانين، ونقطة على السطر، وفَرْض نظام القوانين في الظاهرات. وعليه، كلّ ما لا يقع في نطاق هذه الفكرة المطَمْئنة (للسلطة القائمة)، كلّ عِلم يهدّد هذه الفكرة وهذا النظام، يُعتبَر باطلاً لا يُعْتَدّ به، وتضليلاً: في عداد ذلك النظريّة الماركسيّة والتحليل النفسيّ. في المقابل، تُصَنَّف في خانة العلوم كلّ التشكيلات النظريّة العائدة إلى الإيديولوجيا المسيطِرة، الاقتصاد السياسيّ، عِلم الاجتماع، عِلم النفس، وينوجّب الخضوع لِـ«قوانينـ»ـها التي تدعّم النظام القائم. لقد تغيّرت وجهة الضمانة الفلسفيّة المقدَّمة إلى العِلم: بدل أن تكون إجمالاً في خدمة تحرير العلوم والبشر، تصبح مبدأ سلطة ونظام.

إنّها أبعد ما يكون عن «البراءة»، هذه الأوهام عن العِلم ممثَّلة بالتجريبيّة وبالاستباقيّة الشكليّة.

١٠

المادّيّة والممارسة العِلميّة

بعدمـا تمّ استبعاد التصوّرات التجريبيّة والاستباقية للممارسة العلميّة، ها قد باتت الطريق مفتوحة لتصوّر مختلف تماماً، يحاول أن يكون مادّيّاً.

كيـف لنا والحال هـذه أن نتمثّل الممارسـة العلميّة؟ كسيرورة تضع قيد التشغيـل، في المنطلَق، مـادّة أوّليّة معطاة، وقوّة عمل محـدّدة، ووسائل إنتاج متوفّرة. تقوم قوّة العمل (معارف الباحث وذكاؤه)، في هذه السيرورة، بتشغيل وسائـل الإنتاج (النظريّـة، التجهيز المادّيّ للاختبار، إلخ) علـى المادّة الأوّليّة المعطاة (الموضوع الذي يجري عليه الاختبار)، لإنتاج معارف محدَّدة.

سيقـال إنّ هـذا الترسيـم ليـس إلّا استنسـاخاً لترسيـم الإنتاج المـادّيّ، المتعلّـق بـِ«سيـرورة العمـل» (ماركـس). لا خطـأ فـي ذلـك، إنّما مـع فارق اختلافـاتكبيـرة.

يتعلّـق الاختـلاف الأوّل بطبيعة «المادّة الأوّليّة». فبـدل كونها مشكّلة من المـادّة بالمعنى الحقيقيّ للكلمة (خامات الحديـد، الفحم، إلخ) أو من المادّة المشغولـة مسـبَّقاً (فولاذ، نحـاس، إلـخ)، تتشكّل «المـادّة الأوّليـة» الخاصّة بالممارسـة العِلميّـة مـن خليط مـن مواضيـع مادّيّة ومـن تمثّلات غيـر عِلميّة وأخرى سبقَ أن ارتقت إلى العِلميّة، حَسَب درجة تطوّر العِلم.

لكـن، لنفترض، تسـهيلاً لمهمّتنا، أنّنا نعاين عِلمـاً حين ولادته (نعرف أنّ فـي استطاعتنـا، على وجه التقريب، تحديد زمن ولادة العلـوم)، ولنتخيّل تِبعاً لذلـك مادّةً أوّليّة تكون على أكثر ما يمكـن من «النقاء»، أي على أقلّ ما يمكن

من تطوّر النظريّة – إذ إنّنا نعرف أنّ كلّ عِلم على شيءٍ من التطوّر إنّما يشتغل على مادّة أوّليّة تتّصف في نسبة كبيرة منها بالعِلميّة، أي بكونها نظريّة.

نفترض إذاً، في هذه الحالة القصوى، أنّ المُعطى الوحيد أمام العالِم يقتصر على ما يدركه بأحاسيسه، دون أن يكون في إمكانه بعدُ الاستعانة بأيّة أداة من أدوات الشغل أو القياس. لنلاحظ بدْءاً أنّ هذه الفرضيّة خياليّة، إذ إنّ كافّة الأمثلة التي نعرف تُثْبِت أنّه كان لكلّ عِلم عند ولادته حدّ أدنى من التجهيز التقنيّ (كانت الرياضيّات عند الإغريق تُحَدِّد رسومها بالمسطرة والبيكار). لكن نضرب صفحاً عن ذلك: لنفترض أنّ هناك ما يشبه انعداماً تامّاً للتحديدات النظريّة. فماذا نواجه؟ ليس ذلك التماسَّ النقيّ، الذي تَصِفه التجريبيّة، بين الذات المتعرِّف وموضوع التعرُّف، ليس الملموسَ النقيّ، بل عالَماً يعجّ بالتجريدات. قد يكون الملموس مُعطى في مدارك الحواسّ، لكنّ ما تُفصِح عنه ليس كُنْهَ الملموس («جوهرَ»ـه) بقَدْرِ كونه مجرَّدَ واقعةِ وجودِه. قد يكون أنّ إمكانيّة أن يُفصِح لنا شيء ما عن وجوده، تتطلّب أن يُعطى لنا أيضاً شيءٌ من «جوهرِ»ـه. لكن، هنا تحديداً، يجري هذا كلّه تحت طبقة من التجريدات، التي تبدو، في ما تُحدِثه من تشويه، من طبيعة الأمور إلى حدّ تَعذُّر الالتفات حتّى إلى وجودها. أيّة تجريدات؟

أوّلاً، تلك العائدة للممارسات الملموسة الموجودة في الجماعات الاجتماعيّة المطروحة للدراسة: ممارسات إنتاجيّة، ممارسات جنسيّة بقصد التناسل، ممارسات صراع الطبقات (إذا تعلّق الأمر بالمجتمعات الطبقيّة). ومن ثُمّ تلك العائدة لكافّة الممارسات الاجتماعيّة المجرّدة التي تدير الوظائف أو النزاعات الطبقيّة في المجتمع المعيّن: الحقوق، والأخلاق، والدِين و(في حال وجودها) الفلسفة. لا تقتصر وظيفة هذه التجريدات (كما تُبيِّن خبرة المجتمعات البدائيّة، كيلا نتكلّم على المجتمعات الأخرى) على إدارة العلاقات الاجتماعيّة المعنيّة بها، إذ إنّ من نتائجها كذلك تعيين المكان والوِجهة للمعاينات التجريبيّة الممكنة كافّة. أي، بتعبير آخر، أنّ من

المستحيل عمليّاً، في الممارسة العلميّة الأوّليّة، فصلَ معاينات المعطى عن هذه العموميّات المجرّدة التي تُشكِّل ليس أساسه، بل ما يعود له من شبكة استدلال وتَوَجُّه.

هوذا ما يجعل من المشروع أن يقال إنّ المادّة الأوّليّة التي يشتغِل العالِم عليها في الشكل الأكثر بِدئيّة من العِلم لا يمكن فصلها عن العموميّات المجرّدة المحدَّدة، الناتجة هي نفسها عن تشكّل مختلف الممارسات الاجتماعيّة على أمد طويل. لذا سبق لي[1] أن اقترحت أن يشار إلى هذه المادّة الأوّليّة بكلمة: عموميّاتI، على أنّ صيغة الجمع تفيد الإشارة إلى تعقّد التجريدات التي تتكثّف في «المعطيات» الفوريّة في الظاهر، التي من المفترَض أن يواجهها العالِم. وقد ميّزتُ بين هذه العموميّاتI، إلى جانب العموميّات الصادرة عن الممارسات الاجتماعيّة الأخرى، المادّيّة أو الجنسيّة، وجود عموميّات صادرة عن مختلف الإيديولوجيّات (قانونيّة، أخلاقيّة، دينيّة، فلسفيّة، إلخ).

ما قيل للتوّ عن العِلم الافتراضيّ الذي قمنا بتفحّص شروطه يمكن أن يكون صالحاً بالأحرى لكلّ عِلم مكوَّن ويتطوّر. فالمادّة الأوّليّة التي يشتغل عليها الباحث تشمل، عدا العموميّات المذكورة، أشكالاً أخرى من التجريد، تجريدات الممارسة التقنيّة والمعلومات المجرّدة التي سبق للعِلم أن أنتجها. على نحو يجعل من الممكن مواجهة الحالة القصوى، حالة الرياضيّات، حيث العِلم لا يشتغل إلّا على ذاته، أي على النتائج التي سبق أن أنتجها. ولدى اعتبار العِلم بمثابة «ذات»، يمكن القول إنّه يقع تحت التعريف الأرسطيّ الثاني [پراكسيس]، نظراً إلى أنّ لا موضوع خارجيّاً له، كونه هو ذاته موضوع ذاته.

لكنّ الرياضيّات تشكِّل حالة قصوى. أمّا في العلوم الاختباريّة كافّة، فهناك وجود لعنصر مادّيّ موضوعيّ خارجيّ: حتّى لو كان هذا العنصر مُدرَجاً في إطار النظريّة القائمة، حتّى لو كان مُحقَّقاً في أدوات القياس

---

(1) من أجل ماركس (Pour Marx, Paris, Maspero, coll. « Théorie », 1977 (1965), p. 186 ff.).

والمراقبة، هذا لا ينفي كونه حاضراً، وبصفته هذه يقع تحت المراقبة الحسّيّة، إمّا المباشَرة، إمّا غير المباشرة. صحيح أنّ في الفيزياء الحديثة يظلّ الموضوع (جزيئة بعينها) غير مرئيّ أبداً بالعين المجرّدة مباشرةً: لكن يمكن أقلّه مراقبة أثره، المباشَر أو غير المباشر، مسجَّلاً على شريط مصوَّر، أو في ما يطرأ من تعديل على اصطفاف خطوط الطيف الضوئيّ، إذ يخضع للتحليل. إلّا أنّ هذا العنصر الحسّيّ نفسه غير قابل للتسجيل خارج كلّ ذلك الجهاز الاختباريّ، الذي يمثّل كتلة كبيرة من التجريدات ومن المعلومات المحقَّقة في هذا الجهاز نفسه.

ينبغي التشديد بجلاء على الواقعة التالية: إنّ هذه التجريدات، على عكس ما يوحي به الاستعمال العاميّ للكلمة، ليست فارغة، بل هي، بالعكس تماماً، مَلْأى بمعلومات محدَّدة، مكتسَبة إثر سيرورة طويلة، وتجميعها لا يُحدِّد فضاءً فارغاً، بل، بالعكس، فضاءً واضح المعالم تماماً، هو الفضاء الذي في كنفه سيقع الحدث، «الواقعة» العِلميّة التي ستتيح اكتشافات جديدة، أو ستتطلّب إجراء تعديل إمّا على فرضيّات البحث، وإمّا على جهاز الاختبار، بحيث يتناسب التقدّم العِلميّ طرداً مع نزوع مادّته الأوّليّة أكثر فأكثر إلى الملموس، الذي ليس إلّا نتيجة لتجميع التجريدات العديدة أو المعارف التي يتكوّن منها. هكذا كان ماركس يقول: إنّ العِلم لا يذهب «من الملموس إلى المجرّد»، كما تظنّ الإيديولوجيا المبتذلة، لا يذهب من المواضيع الموجودة تجريبيّاً إلى حقيقتها (المضمَّنة فيها منذ الأزل، ويكفي استخراجها): **العِلم يذهب بالعكس من المجرّد إلى الملموس**، يقوم بالتدريج بتنقية التجريد، التجريدات الموجودة، وينتقل من التجريدات الإيديولوجيّة إلى تجريدات المعارف العمليّة/ التقنيّة، ليصل إلى التجريدات العِلميّة، ثمّ، بتركيب دقيق من هذه الأخيرة، إلى التجريد المحدَّد الذي يستند إلى موضوع ملموس، ويصبح على هذا النحو المعرفة الملموسة للشيء الملموس[1]. وينبغي القول

(١) مساهمة في نقد... المقدّمة، م س، ص ١٦٤-١٦٦.

إنّ هذه الحقيقة المادّيّة الكبرى يُساء تقديرها من جانب معظم الفلاسفة وحتّى من معظم العلميّين: لكن بدونها يتعذَّر فهم ما يجري في الممارسة العلميّة.

ليس هناك الكثير ممّا يقال، من وجهة نظر سيرورة الممارسة العِلميّة، عن الباحث. ذلك أنّه محدّد تماماً، باستثناء هذه الأهليّة الخاصّة أو تلك، التي يمكن أن تلعب في بعض الحالات دوراً حاسماً، حسَب حالة العِلم الموجود التي يشتغل ذلك الباحث فيها. فهو، فعلاً، لا يستطيع أن يبتكر أيّة نظريّة إلّا على أساس النظريّات القائمة، ولا اكتشاف أيّة مسألة إلّا على أساس النتائج المحقَّقة، ولا إقامة أيّ جهاز اختباريّ إلّا على أساس الوسائل المتوفِّرة، في النظريّة والتقنيّة، إلخ. إنّه عامل سيرورة تتخطّاه، وهو ليس ذاتاً فيها، أي اصلاً، وخالقاً. وهكذا تكون سيرورة الممارسة، أي سيرورة الإنتاج العِلميّ، «سيرورةً بلا ذات[1]»، الأمر الذي لا يعني أنّها يمكن أن تستغني عن قوّة العمل وبالتالي عن ذكاء الباحث، ومواهبه، إلخ. إلّا أنّها خاضعة لقوانين موضوعيّة تحدِّد كذلك الطبيعة والدور للعامل، للباحث العِلميّ.

هذا، يعرفه العلماء جميعاً. يعرفون جيّداً أنّ ضخامة منشَآت التجهيز الاختباريّ الحديث تبيّن بما لا يدع مجالاً للشكّ في أنّ الباحث ليس إلّا العامل في سيرورة مركَّبة تتخطّاه. بل ويعرفون أنّ المسائل العلميّة إنّما تُطرح لا من قِبَل فرد معيّن وحسْب، بل بالنيابة عن مجمل المجتمع العلميّ الدوليّ، وأنّ كافّة الاكتشافات الكبرى تحدث «في أماكن عديدة من العالَم»، و«في الوقت نفسه تقريباً»، دون أن يكون المعنيّون قد تعاهدوا على ذلك. إنّهم يعرفون أنّ البحث دائر في مغامرة مثيرة، هي إلى ذلك، في جانب كبير منها، محدَّدة من

(١) لويس ألتوسّير: «لا ذات للعِلم في نظر الخطاب العِلميّ [...] مثلما أن لا فَرْد "يصنع التاريخ" بالمعنى الإيديولوجيّ لهذه العبارة». أنظر:

L. Althusser, « Trois notes sur la théorie des discours » (1966), *Écrits sur la psychanalyse, Freud et Lacan,* Paris, Stock-IMEC, 1993, p.165. Sur le procès sans sujet, voir « Sur le rapport de Marx à Hegel », dans *Lénine et la philosophie,* Paris, Maspero, 1972, p. 49-71 ; « Remarque sur la catégorie "Procès sans Sujet ni Fin(s)" », *Réponse à John Lewis,* Paris, coll. « Théorie », 1973, p. 69-76.

الخارج، بطلب مـن الإنتاج ومن متطلّبات صراع الطبقات. يعرفون أنّهم حتّى فـي حال تضافر جهودهم لن يكون لذلك تأثير يُذكَر على مجرى تطوّر البحث العِلميّ. يعرفون، أو بعضهم أقلّه، أنّهم حتّى لو أرادوا التأثير على هذا المجرى سـيضطرّون إلى «**الانتقال إلى حقل آخَر**» و**الشـروع بتعاطي السياسـة**. إذ ليس صحيحاً ما يظنّه الفلاسفة المثاليّون من أن السياسة محكومة بالعِلم، بالمعرفة، بل، على العكس، السياسة تحكُم تطوّر العِلم، المعرفة.

إنّ هـذا الطابـع الخـاصّ بتطوّر الممارسـة العلميّة، بوصفـه «سيرورة بلا ذات»، يَسِم لحظاتِه كلَّها وعناصرَه كلّها، كما مادّتَه الأوّليّة، وعمّاله (الباحثين)، وأدواتِ إنتاجـه، ونتائجَه. وعليه، سنَدَع هـذه الفكرة الآن جانباً، على أن نعود إليها لاحقاً، في فرصة أخرى.

لكـنّ ما قيل عن المادّة الأوّليّة ينطبق كذلك بالطبع على **أدوات الإنتاج**. كنّـا قد قلنـا إنّها عبارة عـن تحقُّق تجريـدات عِلميّة، معـارف نظريّة. ويمكن معاينة ذلك بسـهولة فـي ما يخصّ الأدوات التي تتدخّـل في الاختبار. كانت أدوات القيـاس، فـي الماضـي، بسـيطة: هـي الآن قد أفسـحت فـي المجال لنظريّـات على درجة قصوى مـن التجريد، تبريراً لطبيعتهـا، ولنوعيّة المعدن الذي صُنِعت منه، وللحرارة الملائمة حين استعمالها، وللفراغ (أو اللافراغ) الـذي ينبغـي تشغيلهـا فيـه، إلـخ. لـن أطيـل الكـلام على هـذا الوجـه الذي أبرزتـه العبارة الشهيرة للفيلسـوف غاستون باشـلار: «الأدوات هي نظريّات محقّقـة[1]».

أودّ التشديد في المقابل على وجه للمسألة معروف على نطاق أضيق: على واقـع أنّ هناك كذلك بين أدوات الإنتاج النظريّ للعِلـم «نظريّةَ» العِلم الراهنة. يمكـن القول كذلـك إنّها حاضـرة في المـادّة الأوّليّة، باعتبـار أنّ مـادّةً يُشتغَل عليهـا تكـون مُعرَّفة في عِلم معطى وِفق المكتسـبات النظريّة لهذا العِلم. هكذا

(١) أنظر الصفحة ١٠٥، الهامش ١.

بيّن باشلار أنّ الاختبار يُجرى على «أجسام نقيّة»، لكن لا وجود في الطبيعة لـ«أجسام نقيّة»، إذ إن كلّ «جسم نقيّ» هو نتاج نظريّة علميّة وتقنيّة مناسِبة[1].

لكن ما يقال عن أدوات الإنتاج يقال بالأحرى عن المادّة الأوّليّة، إذ إنّ ما يهمّ في النظريّة الممثَّلة في أدوات الإنتاج النظريّ هو كونها ممثَّلةً في هذه الأدوات لا بشكلٍ آخر غير شكلها، إمّا مادّة أوّليّة، وإمّا أداة إنتاج، بل **بالشكل النقيّ لنظريّة العِلم القائم**. هذا قد لا يعني بصورة قاطعة أنّ النظريّة ممثّلة بالكامل في أدوات الإنتاج، إذ إنّها لا تتمثّل فيها بصورة عامّة إلّا جزئيّاً، بشكل عدد من المفاهيم العلميّة – لكن كمفاهيم تابعة بوجهتها العملانيّة للنظريّة كلّها. إنّها المفاهيم التي تتدخّل، بصورة مباشرة وغير مباشرة في آن معاً، في الشغل على المادّة الأوّليّة، إمّا كفرضيّات مطروحة للبرهان، وإمّا كأدوات قياس ومراقبة واختبار.

ما يهمّ في هذا التحليل هو أنّ في الإمكان، هنا كذلك، استعادة مَثَل الرياضيّات، الذي بدا لنا قبل قليل استثنائيّاً، واعتبار أنّ العِلم، حتّى الاختباريّ، لا يشتغل، على نحوٍ ما، إلّا على نفسه، لكونه لنفسه، من هذه الزاوية وفي الوقت نفسه، مادّته الأوّليّة، وعامله، وأدواته في الإنتاج. لكنّه، إذا كان لا يشتغِل إلّا على نفسه، كيف يكون له أن يتوصّل إلى اكتشافات، وألّا يقع في التكرار إلى ما لانهاية؟ ذلك أنّه يشتغل على موضوع متناقض، إذ إنّ النظريّة التي تشتغل على نفسها، لا تشتغل، في الحدّ الأقصى، على نظريّة تكون قد أسقطت من نفسها كلّ تناقضها وتوصّلت إلى معرفة أخيرة لموضوعها. هي بالعكس، نظريّة غير مكتملة تشتغل على على عدم اكتمالها، وتستمدّ من هذه «اللعبة»، من هذه الهوّة، من هذا التناقض، ما يَحفِز المضيَّ قُدُماً، ما يحفز تخطّيَ مستوى المعرفة المحقَّقة، وباختصار، ما يحفز التطوّر.

---

(١) غاستون باشلار، شاعريّة الحُلم (*La Poétique de la rêverie*, Paris, Puf, 1961, p. 64-65).
«هناك حُلمٌ يحفِز مواصلة أعمال الخيمياء بلا هوادة، هو حلم "نقاء" المواد نقاءً شبه أخلاقيّ. بالطبع، طلب النقاء هذا الذي يراد له أن يطال أجسام المواد، لا شيء مشترَكاً فيه مع تحضير الأجسام النقيّة في الكيمياء المعاصرة.»

ما تنتجه هذه النظريّة حينذاك يكون معارف جديدة. وسبق لي في الماضي أن أطلقت اسم **عموميّات *II*** على هذا المجموع المركَّب من التجريدات ومن الأدوات التي «يُشَغِّلها» عامل البحث العِلميّ على المادّة الأوّلية (**عموميّا *I***). واقترحتُ في الوقت نفسه إطلاق تسمية **عموميّات *III*** على المعارف الجديدة الناتجة عن كامل هذه السيرورة المعرفيّة.

أعرف أنّ من الممكن أن أواجَه باعتراضات على هذه التسمية، خصوصاً مثل أن يقال لي، بالنظر إلى أنّ التجريدات العِلميّة تتمايز عن التجريدات العَمليّة/ التقنيّة بطابعها **الكوني**، كما زعمتُ، إنّ من الأنسب ربّما أن تُطلَق على المعارف العِلميّة، المكتسبة في آخِر السيرورة، تسمية **كونيّات**، وليس **عموميّات**. بالفعل، ما زلنا نتذكّر التمييز الذي أجريناه: إنّ عموميّة الشيْ تكون دائماً تجريبيّة، في حين أنّ التجريد العِلميّ، الكونيّ، هو دائماً نظريّ. إنّني أقبَل إذاً كون هذا الانتقاد مُسْنَداً جزئيّاً. أضِفْ أنّ في الإمكان سَحْبه على **عموميّات *II***، إذ تتمثّل فيها دائماً، في حالة عِلم متقدِّم، تجريدات علميّة، إذاً كونيّة. إلّا أنّ هناك أيضاً، في **عموميّات *II*** كما في **عموميّات *I***، تواجد لعموميّات إيديولوجيّة نعرف أنّها ذات كونيّة مزيَّفة.

والحال، إنّ من الممكن كذلك ملاحظة تواجد هذه العموميّات الإيديولوجيّة في المعلومات المنتَجة لدى اكتمال السيرورة، أي في **عموميّات *III***. إنّها إشارة إلى أنّ العِلم لم يكتمل، وهو الذي لا يمكن أن يكون كاملاً، وإلى أنّ قضاياه النظريّة ليست غير محلولة بالكامل وحَسْب، بل هي تتعرّض بالضرورة لضغط من إيديولوجيا المحيط التي تُعْدي، أو قد تُعْدي (وأحياناً تُيسِّر) طَرْحَ القضايا العِلميّة. هذا ما جعلني أفضِّل الاحتفاظ بكلمة عموميّات، حتّى وأنا أقصد التجريدات العلميّة، نتاج السيرورة من المعلومات.

إذا ما نظرنا الآن في مجمل سيرورة الممارسة العلميّة، نلاحظ أنّها محكومة بمجموعة من التجريدات، التي هي **علاقات**. هذه العلاقات ليست تجريدات بسيطة، حتّى لو كانت حاصل جَمْع: إنّها تجريدات مُدْمَجة على

نحو متميِّز نوعيّاً بحيث يُنتِج بنية ذات استقرار نسبيّ. ونستطيع في الحال أن نَذكر، من بين هذه العلاقات، تلك التي سبق ذِكرها: علاقات النظريّة القائمة وتقنيّة الجهاز الاختباريّ.

إنّها علاقات تظهر، للناظر عن كثب، ذات تركيب غير عاديّ. فتحت سيطرتها تحدث ظاهرات التحقّق الاختباريّ، الذي تُحدِّد شروطَه تحديداً دقيقاً. لكنّ علاقات الإنتاج النظريّ هذه لا تنفرد بالتدخّل. إذ يجب أن تضاف إليها كذلك علاقات فلسفيّة وعلاقات إيديولوجيّة. وإذا كانت الفلسفات المثاليّة على خطأ في ما تقدّمه من تصويرات للعلاقات القائمة بين الفلسفة والعلوم، وإذا كانت على خطأ خصوصاً بقولها إنّ الفلسفة تحدِّد عناصر كلّ نظريّة عِلميّة، إلّا أنّها، في المقابل، غير مخطئة في إشارتها إلى أنّ هناك، بين علاقات الإنتاج العِلميّ، علاقات فلسفيّة، وحتّى إيديولوجيّة.

إنّ العلاقات الفلسفيّة، المحمولة في أغلب الأحيان، كالعلاقات الإيديولوجيّة تماماً، على اللغة الطبيعيّة كوسيلة إيصال، أو على اللغة المجرّدة بعد تطبيعها، هي علاقات تتكوّن في نصوص من صِيَغ معيّنة تتناول مقولات وطروحاً فلسفيّة تلعب دورها عند التخوم بين ما يعرفه العِلم وما يبحث عنه، وبالتالي في تكوين نظريّته.

مثل بسيط يوضح بجلاء أنّ الفيزياء العِلميّة الصادرة عن غاليلاي ما كانت لِتتكوّن دون مفهوم جديد للسببيّة يحتلّ مكان المفهوم القديم، البالي، المستعار من أرسطو. والحال، مَن تُراه عمِل على إنتاج مقولة السببيّة، هذه التي وضعت الفيزياء على طريق مفهوم جديد للسببيّة، عدا فلسفة ديكارت والديكارتيّين؟ يمكن والحال هذه اعتبار أنّ الفلسفة استجابت لطلب صريح من الفيزياء. لكن يحدث كذلك، في أحيان كثيرة، أنّها تستبق أيّ طلب، فتصنع مقولات لا تُستخدَم في العِلم إلّا بعد انقضاء أمد طويل. ويمكن هنا أيضاً إيراد مثل بسيط هو أن أرسطو، في فلسفته، كان، لدوافع نظريّة عامّة اتّخذت الشكل اللاهوتيّ، قد صاغ مقولة سبب أوّليّ صار، بصورة مفارقة، إلى «مُحرِّك غير متحرِّك»،

وبات، نتيجة وضعه على هذا النحو، يفعل فعله عن بُعْد. والحال، إنّ نيوتن قد اضطرّ، بعد انقضاء عشرين قرناً، إلى استخدام هذه المقولة لحسابه الخاص، في ما اعتبره الديكارتيّون الميكانيكيّون فضيحة كبرى، كونهم عاجزين عن تصوّر فعل فيزيائيّ دون تماسّ، إذاً دون تصادم، بحيث يستوعبون فكرة فعل الأجسام بعضاً على بعض عن بُعْد، تجاذباً وتنابذاً.

من الجليّ أنّ في هذه الظاهرة، حيث نكتشف أنّ **علاقات فلسفيّة** (وإيديولوجيّة: الفارق هنا ليس ذا أهمّيّة تُذكر) تَحكُم كذلك سيرورة إنتاج المعارف العِلميّة، لا يتعلّق الأمر بحتميّة في اتّجاه وحيد، لا في الزمان، ولا في المكان، بل بأشكال تنطوي على مفاجآت تتعلّق إمّا باستباق السيرورة، إمّا ببطلانها، مع كون هذه الأشكال تعبّر عن علاقات فلسفيّة ضروريّة لتطوّر العلوم القائمة، ومفروضة من المسائل النظريّة الكبرى المسيطِرة. إنّ **العلاقات الفلسفيّة الخاصّة بالإنتاج النظريّ** ليست اعتباطيّة، عندما يتعلّق الأمر بعِلم معيّن، في فترة معيّنة من تاريخه. لكنّ هذه العلاقات لا تقتصر على المقولات والطروح الفلسفيّة الموجودة بمجملها في الفترة المعنيّة.

بالفعل، ليس العِلم سلاح الفلسفة الوحيد في معاركها: يتعيّن عليها خوض المواجهة على امتداد الجبهة حيث تتمثّل كافّة الممارسات الإنسانيّة الأخرى. ثمّ إنّها، كي تُكيِّف المقولات والطروح التي ستُزَجّ في جبهة الممارسة العِلميّة، تأخذ في الاعتبار مجمل المعتركات في معركتها، ما يعني أنّها، مع مراعاتها قدر المستطاع واقع الممارسة العِلميّة المذكورة، تكون مضطرّة لحَرْف «تَمَثيل» تلك الممارسة من أجل تسديد مجمل التدخّلات على قاعدة نظريّة مشتركة. هذا «الانحراف» الذي لا محيد عنه هو ما يقضي بأنّ الفلسفة، في المبدأ، ليست عِلماً، ولا هي، في المبدأ، تُقدِّم معرفةً، إلّا أنّها مشغولة بممارسة خاصّة: ممارسة التدخّل في العلاقات النظريّة (وغيرها) الخاصّة بالممارسة العِلميّة وبغيرها من الممارسات. سنرى لاحقاً ما هي طبيعة هذا التدخّل.

طبعاً، هذا الطرح القائل بوجود علاقات إنتاج علميّ ليست بعِلميّة

خالصة، بل هي فلسفيّة وإيديولوجيّة، هو طرح يصيب التمثيل الوضعيّ للعِلم بصدمة قاسية. وبالفعل، ما يدخل في نطاق الممارسة العِلميّة يُعتبَر، في نظر الوضعيّة، كما في نظر كافّة أشكال العقلانيّة، عِلمياً خالصاً، بما فيه موضوع الممارسة الذي، مع كونه معتماً قبل خضوعه للاختبار العلميّ، يُثبِت، بعد أن يكون جوهره قد استُخرِج منه بالتجريد، أنّه كان ينطوي مسبّقاً على ما يعود له مِن «جوهر».

هوذا ما تستند إليه الوضعيّة في طرح حياديّة العِلم المطلقة، كما في طرح جبروت العِلم، الذي، باعتباره حامل الحقيقة، يكفي أن يتجلّى للناس، أو أن يُدرَّس لهم، كي يتعرّفوه، ويعتمدوه بالتالي كسياسة تخدم ما فيه أقصى النفع لهم. هذا التصوّر العقلانيّ للعِلم هو الشكل الكلاسيكيّ لإيديولوجيا العِلم البرجوازيّة، وهو هكذا لكونه ينتمي إلى إيديولوجيا الطبقة المسيطرة، بالتالي إلى الإيديولوجيا المسيطرة. وتمكن الملاحظة، ليس لدى العلماء وحدهم، وهم الذين تطالهم مباشرة إيديولوجيا العِلم العقلانيّة هذه، بل كذلك لدى أوسع الشرائح، سواء من البرجوازيّة أو من الطبقة العاملة، أنّ هذه الإيديولوجيا تبلغ غايتها مباشرةً عبر تعليم العلوم في المدارس الابتدائيّة.

وفي هذا الصدد، ليس من نافل القول أن يُشار إلى أنّ اعتبار العِلم قابلاً لاختزاله إلى الدائرة المحدودة المتعلّقة بممارسته الاختباريّة الخالصة والمباشرة، إن هو، بالمعنى الحقيقيّ للكلمة، عبارة عن تجريد (سيّئ). ليس لأنّ كلّ ما يقع في هذه الدائرة (مادّة أوّليّة، لوازم، أدوات، بل كذلك قضايا نظريّة، إلخ) منوط بما هو خارجها، وحَسْب، بل كذلك لأنّ الممارسة العِلميّة لا تقف عند نتائجها العلميّة الخالصة. فهذه الأخيرة تكون فعلاً مادّة لتطبيقات تقنيّة، نظراً لأنّ ذلك هو المبرِّر الجوهريّ لوجودها، لكنّها تكون كذلك مادّة لتعليم، ضروريّة لإعداد قوّة العمل. والحال، إنّ هذا التعليم ليس على الإطلاق إعادة لسيرورة إنتاج المعلومات؛ إنّه يكتفي بعرْض نتائجها المهمّة، ويعرضها بالضرورة، نظراً إلى ميزان القوى، حَسَب شكل الإيديولوجيا المسيطرة:

الإيديولوجيا العقلانيّة، التي تهمل دور الإيديولوجيا والفلسفة والصراع الطبقيّ. وبذلك يكون هذا التعليم مساهماً، من جهته، في إعادة إنتاج شروط الإنتاج العلميّ.

أنّنا هنا أمام نقطة في غاية الأهمّيّة، في صدد الإنتاج المادّيّ، توقّف ماركس عندها بصورة خاصّة. ليس هناك من إنتاج ممكن إذا لم يُنتِج، بالتزامن مع نتائجه، ما يحلّ محلّ ما تمّ استهلاكه من شروطه في سيرورة الإنتاج. ما من إنتاج ممكن، **أي قابل للديمومة، إذا لم يؤمّن شروط إعادة إنتاجه**. والحال، يمكن، من هذه الزاوية، اعتبار أنّ الشروط الفلسفيّة والإيديولوجيّة تلعب دوراً محدِّداً، وبالضبط، في إنتاج شروط إعادة الإنتاج(١).

إذ ما ذا الذي يَحمِل عِلماً اختباريّاً يغيِّر شروط اختباراته، كما يغيّر فرضيّاته وتركيباته، على تَصوُّر إمكانيّة قيامه بهذه التغييرات؟ إن لم يكن وجود **علاقات لا تتغيّر**، علاقات تجعل تلك التغييرات معقولة وقابلة للتحقيق؟ وهذه العلاقات، إذا ما تفحّصناها عن كثب، يتبيّن كونها **علاقات فلسفيّة أو إيديولوجيّة**. هذا شأن التصوّر الأوّليّ للماهيّة أو للسبب: لقد سَمَحَ لـ«تغييرات» الفيزياء الأرسطيّة، ثمّ الفيزياء الغاليليّة، بأن تَحدُث استجابةً للقضايا الجديدة الناشئة عن الممارسة الإنتاجيّة أو الممارسة العسكريّة. وهذا شأن التصوُر الأوّليّ عن القانون الطبيعيّ وعن الطبيعة الإنسانيّة، التصوُّر

---

(١) كارل ماركس، **الرأسمال**، جـ١، م س، ص٤٠٣ بالفرنسية. «شروط الإنتاج هي أيضاً شروط إعادة الإنتاج. لا يستطيع مجتمع إعادة الإنتاج، أي الإنتاج بصورة دائمة، دون إعادة التحويل الدائم لجزء من منتجاته إلى وسائل إنتاج، إلى عناصر لمنتجات جديدة».

كارل ماركس، **الرأسمال**، جـIII، م س، ص ٧١٩ بالفرنسية. «[...] الشريحة التي تقود المجتمع لها كلّ المصلحة في إضفاء صفة القانون على حالة الأشياء كما هي وفي التثبيت القانونيّ للحواجز التي أقيمت بقوّة العرف والتقليد [...] هذا يحدث تلقائيّاً على أيّ حال، ما أن تأخذ قاعدة الوضع القائم والعلاقات التي انبثق عنها بالتجدّد بلا انقطاع، متّخذة هكذا مع الوقت مظهر الأشياء الحسنة المنظّمة جيّداً والمرتّبة جيّداً هذا النظام وهذا الترتيب هما شيء لا غنى عنه لكلّ نمط إنتاج عليه أن يظهر بمظهر مجتمع ثابت، متحرِّر من المصادفة البسيطة أو من الاعتباطيّة».

الذي سَمَحَ لـ«التغييرات» التي قالت بالحقّ الطبيعيّ، وبالتالي لكلّ النظريّة السياسيّة الآخذة به، في أشكالها الأكثر اختلافاً (لنتصوّر المسافة التي تفصل قَطْعاً هُوبّسْ عن لُوكّ، وحتّى عن روسُّو)، بأن تولَد ويَصْلَب عودُها بحيث تُعالِج القضايا الجديدة التي تطرحها النزاعات السياسيّة والإيديولوجيّة العائدة للقرنين السابع عشر والثامن عشر.

وهكذا وُجِدَت مقولات فلسفيّة (ماهيّة، سبب، الله، فكرة، إلخ) أو أفكار أو تصوُّرات أوّليّة إيديولوجيّة (قانون طبيعيّ بوصفه قانوناً أخلاقيّاً، طبيعة إنسانيّة بوصفها عقلانيّة وأخلاقيّة، إلخ) سيطرت على مدى قرون من الثقافة الإنسانيّة، وهذه السيطرة لم تمارَس على «الجهلاء» و«البسطاء» وحَسْب، بل استُخدِمت ايضاً بمثابة قالب نظريّ لابتناءات نظريّة، فلسفيّة وعِلميّة على أعلى درجة من التجريد، وعلى أكبر قدر من الصعوبة، وفي غاية الأهمّيّة النظريّة والعمليّة.

وهكذا جرى استخدام هذه المجموعة من المقولات (الفلسفيّة) والفِكَر (الإيديولوجيّة) في **إعادة إنتاج شروط الإنتاج النظريّ**، وفي تأمين استمراريّته، وبالتالي تَقدُّمَه. يجب أن يؤخذ في الحسبان طبعاً واقع كون هذا الجسم من علاقات الإنتاج النظريّ يتغيّر عبر التاريخ تحت تأثير اندماج مختلف القضايا التي تطرحها ممارسات مختلفة، إلّا أنّ هذا التغيّر بطيء نسبيّاً، وأوقات النقلة فيه مرئيّة بما يكفي من الوضوح ليكون وَضْعُ تَصوُّرٍ لتمرحل هذا التاريخ قابلاً للتحقيق. يمكن بالتالي تَصوّر وكتابة تاريخ للممارسة العِلميّة بمختلَف فروع إنتاجها (العلوم على اختلافها)، لكن بشرط عدم الوقوع في سرديّة لأحداث مرئيّة مستقلّة في حقل الممارسة المذكورة: بشرط أن تُعتبَر علاقات الإنتاج النظريّ، هذه التي تحكم إعادةَ إنتاج تلك الممارسة العِلميّة، أي وجودَها، بمثابة الشرط الأهمّ لتَصوُّر تاريخها ولكتابته.

هوذا، على الأرجح، شكل وجود للفلسفة التي من الصعب الإحاطة بها وتعريفها، إذ إنّ من السهل اعتبارها، دون تمييز، واحدة من تمثّلاتها التي

أعطيت من قِبَل المثاليّة (كلّيّة قدرة الفلسفة إزاء العِلم). لكن يبقى تكوين تَصَوُّرٍ صحيح للفلسفة أمراً غاية في الأهمّيّة، إذ حيثما يبدأ تواجد لفلسفة وإيديولوجيا، يكون هناك كذلك، كما أخذ يتّضح لنا، صراع، ليس اعتباطيّاً، بل ضروريّ، مرتبط في الحكم الأخير بصراع الطبقات. وحيثما يكون هناك صراع يكون هناك حتماً طرف يخدم مصالح العِلم، وآخر يستغلّها لمصلحة الإيديولوجيا المسيطرة. فالعِلم، بالتالي، ليس محايداً، نظراً إلى أنّ في دخيلته يدور هذا الصراع مع أو ضدّ القيم التي يُوفِّر لها إسناداً أو تبريراً. العلماء عموماً لا يعرفون ذلك، الأمر الذي يجعلهم يتقبّلون بلا نقد سطوة فِكَر الإيديولوجيا المسيطرة. كذلك الذين ليسوا بعلماء عموماً لا يعرفون ذلك، الأمر الذي يجعلهم يتقبّلون فِكَر الإيديولوجيا نفسها، التي تَستخدِم هيبة العِلم وفعاليّته لنَفْعِها الخاصّ، أي لنفع الطبقة التي تخدمها هذه الإيديولوجيا. يعرف ذلك ويتصرّف وِفْقَه نُدرة من العلماء والفلاسفة المادّيّين والمناضلين السياسيّين الماركسيّين. يعرفه العلماء بغريزة ممارستهم، ويعرفه الفلاسفة بمبادئ فلسفتهم، ويعرفه المناضلون بنظريّة المادّيّة التاريخيّة (أو نظريّة قوانين صراع الطبقات) التي اكتشفها ماركس.

١١

الممارسة الإيديولوجيّة

بعد الكلام على ممارسة الإنتاج وعلى الممارسة العِلميّة، لا بدّ من الكلام كذلـك على الممارسة الإيديولوجيّة، إذ إنّ بدون تَعَرُّفها يكون من المستحيل التوصُّل إلى إدراك كُنْه الفلسفة.

يوجد حقّاً، في تقديري، ممارسة إيديولوجيّة. إنّها طبعاً مُربِكة جداً، إذ ليس من السهل التعرّف فيها على المقولات التي استعملناها في تحليلاتنا حتّى الآن. ينبغي مع ذلك إمعان النظر فيها عن كثب.

الأكثر إرباكاً في الممارسة الإيديولوجيّة، هو أن لا أثر فيها لوجود عامل. إذا كانت الإيديولوجيا نسقاً من الفِكَر، على هذا القدر أو ذاك من الاتّحاد، فمن الواضح كونها تفعل فعلها على «الوعي» دونما وساطة مرئيّة من عامل أيّاً يكن، حتّى لو كان داعيةً لها، نظراً إلى أنّ عبره يكون الفعل لبداهة الفِكَر وقوّتها. فما من أحد يقول إنّ العامل هو، في الإيديولوجيا، الفرد الذي اخترعها. ومعروف جيّداً أنّ الإيديولوجيّات التي تلعب دوراً فعليّاً في التاريخ العالميّ ليس لها مؤلِّف معروف، أو أنّ حتّى لو أمكن إيجاد مؤلّف لها (المسيح، مثلاً)، فهذا المؤلّف كان يمكن أبداله في الفترة نفسها بمؤلِّف آخر أيّاً يكن. تجري الأمور إذاً كما لو انّ الإيديولوجيا تفعل فعلها من تلقاء نفسها، أو أنّها كانت هي نفسها عاملَها الخاصّ، الأمر الذي يقرِّبها من التعريف الأرسطيّ الذي ألمحنا إليه.

أمّا الإرباك المتواصل في الممارسة الإيديولوجيّة فيأتي من «طبيعة» المادّة الأوّليّة التي عليها يقع فعل الإيديولوجيا باعتبار هذه الأخيرة بمثابة عامل التحويل الخاصّ بها. يمكن القول في تقريب أوّل إنّ هذه المادّة

الأوّليّة هي الأفراد من البشر باعتبارهم قد وُهِبوا «وعياً» ولديهم فِكَر، أيّاً تكن. ومن الواضح على الفور أنّ أفراد البشر، ووعيهم، لم يَرِد ذِكرهم هنا إلّا بوصفهم متّكآت للفِكَر التي يحملون، وأنّ المادّة الأوّليّة التي يقع عليها فعل الممارسة الإيديولوجيا إنّما تتشكّل من نسق الفِكَر هذا. نحن إذاً أمام هذه المفارَقة المتعلّقة بممارسة إيديولوجيّة حيث يقع مباشرةً فِعلُ نسق فِكَر على نسق فِكَر آخَر، إذ إنّ مع انعدام وجود عامل قائم بذاته، تختلط ادوات الإنتاج (عموميّاتII) مع نسق الفِكَر الوحيد العائد إلى الإيديولوجيا القائمة. ومع تَوفُّر هذا الشرط، يصبح في الإمكان تَصوُّر الممارسة الإيديولوجيّة كتحويل للإيديولوجيا القائمة تحت تأثير الفعل المباشر من إيديولوجيا أخرى، متمايزة عن الأولى – وإلّا أصبحت مسألة تحويلها عبثيّة.

قد يبدو هذا كلّه عجيباً تكتنفه الأسرار. إلّا أنّ الأمور، مع ذلك، على قدر من البساطة من حيث المبدأ، إنّما بشرط: شرط أن يُفهم أنّ الإيديولوجيا ليست إلّا نسق فِكَر (أو تمثيلات)، باعتباره نسق **علاقات اجتماعيّة**. أو، بتعبير آخر، هناك في صورة نسق من فِكَر يفعل فعله على نسق آخر من فِكَر، لتحويله، يوجد نسق من العلاقات الاجتماعيّة يفعل فعله على نسق أخر من العلاقات الاجتماعيّة، لتحويله. وهذا الصراع، الجاري «في الفِكَر»، أو بالأحرى، بين «العلاقات الاجتماعيّة الإيديولوجيّة[1]» (لينين)، ليس إلّا شكلاً من الصراع الطبقيّ العامّ.

بالفعل، تحدث بين هذه الفِكَر أشياء على قدر من التشابه مع ما حدث قبل قليل في علاقة الإنتاج. هل تتذكّرون[2] علاقة ذات ثلاثة أطراف، وبالتالي

(١) لينين، «من هم أصدقاء الشعب...». *Ce que sont les « amis du peuple » et comment ils luttent contre les sociaux-démocrates, Œuvres complètes,* Paris, Éditions Sociales, 1958, t. 1, p. 154, 197:

«أليست علاقة الأشكال بالشروط المادّيّة لوجودها، هي مسألة العلاقة بين مختلف جوانب الحياة الاجتماعيّة، مسألة علاقة البناء الفوقيّ للعلاقات الاجتماعيّة الإيديولوجيّة بالعلاقات المادّيّة، المسألة التي تقدِّم تعاليم المادّيّة حلّاً لها؟»

(٢) يلمّح ألتوسّير إلى مقطع كان في البدء مدرَجاً في الفصل ١١ ثمّ حذفه جزئيّاً فيما كان يراجع =

ذات مدخل مزدوج: علاقة بين طبقتين، لكن في ما يخصّ علاقة كلّ منهما بوسائل الإنتاج. لدينا هنا أيضاً علاقة أولى: بين فكرتين أو نسقين من الفِكَر. لكن تتدخّل إذّاك على الفور علاقة ثانية كي تعطي الأولى مقصدها: ذلك أنّ العلاقة بين النسقين من الفِكَر تتدخّل في ما يخصّ علاقة كلّ منهما بما يخصّ واقعاً آخَر. أيّ واقع؟ معتركات الصراع الطبقيّ الإيديولوجيّ، علاقات الصراع الطبقيّ الإيديولوجيّ. أمثلة؟ يمكن خوض الصراع في الفِكَر مع عقلانيّة الطبيعة أو ضدّها، مع الحتميّة أو ضدّها، مع الحرّيّة السياسيّة أو ضدّها، مع وجود الله أو ضدّه، مع حرّيّة الفنّ أو ضدّها، إلخ، وإلى ما لا نهاية.

ماذا يحدث والحال هذه؟ هذا ما يمكن أن يقال: الإيديولوجيا (الفِكَر) التي تفعل فعلها (ممارسة إيديولوجيّة) لتحويل «المادّة الأوّليّة» الموجودة،

= النصّ: «لنتأمّل، مثلاً، ممارسة الإنتاج المادّيّ. إنّها سيرورة عمل، يقوم فيها شغّيل واحد أو عدّة شغّيلة (قوّة عمل) باستعمال وسائل إنتاج (أدوات، آلات) لتحويل مادّة أوّليّة (خامات، خشب، إلخ) إلى منتَج ناجز. تجري هذه السيرورة تحت علاقات مجرّدة تحدّد العلاقة المادّيّة التي ينبغي أن تكون قائمة بين مختلَف العناصر (هذه الأداة أو تلك لشغل الخشب وليس الحديد) كي يتمّ التوصّل إلى النتيجة (منتَج بعينه). يمكن أن يقال عندئذٍ إنّ علاقات الإنتاج هذه هي علاقات تقنيّة. لكن إذا تأمّلنا السيرورة نفسها، لا تجريديّاً كما فعلنا للتوّ (أي بمعزل عن كلّ مجتمع)، لكن بصورة ملموسة، فيتوجّب عندئذ تشغيل ليس علاقات النتاج التقنيّة وحَسْب، بل العلاقات الاجتماعيّة التي تحكم العناصر، أمكنتها ووظائفها في الإنتاج. نعلم أنّ هذه العلاقات هي في الحكم الأخير مزدوجة: علاقات بين مجموعات من البشر (متشكّلة إمّا بتقسيم العمل إمّا بالانقسام الطبقيّ) وعلاقات بين مجموعات الناس هؤلاء ووسائل الإنتاج. عندما تكون وسائل الإنتاج (مواد أوّليّة، أدوات إنتاج) مملوكة جماعيّاً لمجمل الناس، ومُشغَّلة جماعيّاً، نكون عندئذٍ أمام علاقات إنتاج مشترَكة (مجتمعات بدائيّة، مجتمعات شيوعيّة). لكن، على العكس، عندما تكون وسائل الإنتاج مملوكة لمجموعة من البشر بينما يُحرَم منها بقيّة الناس من المجمع نفسه، وذلك بصورة ترابط عضويّ، نكون أمام مجتمع طبقيّ، حيث تقوم الطبقة التي تملك وسائل الإنتاج باستغلال طبقة المحرومين منها، وتتملّك العمل الزائد الذي تجبرها على القيام به عن طريق مجموعة من الأجهزة، وفي مقدّمتها تحضر الدولة، أداة سيطرتها الطبقيّة. وتذهب الأمور بعيداً بحيث، في حال إهمال أخْذ علاقات الإنتاج الاجتماعيّة في الحسبان، أو، بتعبير أدقّ، في حال إهمال هذه العلاقة مع كونها موجودة، ومعالجة «ظاهرات» قابلة للمراقبة في الإنتاج، والقيام على هذا النحو بتحليل ما يدخل في الإنتاج، كيف يجري تداول المنتَج، كيف يجري توزيع قيمته، بحيث يتولّد الانطباع بتعاطي ما يسمّى بالاقتصاد السياسيّ، وبالتالي تعاطي العمل العلميّ – في حين أنّ ليس في الأمر شيء من ذلك [...]».

أي الفِكَر (الإيديولوجيا) التي تسيطر راهنا على حالات الوعي لا تفعل شيئاً عدا العبور بحالات «الوعي» من سيطرة الإيديولوجيا القديمة إلى الجديدة. الممارسة الإيديولوجيّة قابلة إذاً لاختزالها إلى **انتقال السيطرة** هذا، إلى **إزاحة السيطرة** هذه. مثلاً: حيثما كان يسيطر تَصوُّر دينيّ للعالَم، تَوصَّلت الممارسة (صراع) الإيديولوجيّة إلى فرض سيطرة إيديولوجيا جديدة: لِنَقُلْ إيديولوجيا عقلانيّة برجوازيّة (أمكنَ رؤية حدوث ذلك في أوروبا بين القرنين الرابع عشر والثامن عشر.)

قد يقال: فليكن، لكن هذه التأكيدات البسيطة تطرح مسائل خطيرة: أولاً، مسألة آليّة هذه السيطرة؛ ثمّ، آليّة تكوُّن هذه الإيديولوجيّات، إذ إنّ ذلك كلّه متضمَّن في ما سبق قوله، وغير مفسَّر.

نتكلّم قليلاً إذاً على هذه السيطرة. كيف لحالة «وعي»، خاصّة بفرد ملموس، أن تقع تحت سيطرة «فكرة»، أو، خصوصاً، نسق من الفِكَر؟ سيقال: عندما يتعرَّف الوعيُ تلك الفِكَرَ على أنّها حقيقيّة. بالطبع. لكن السؤال هو كيف يتحقّق هذا التعرُّفُ عمليّاً نعرف أنّ ما يسمح بمعرفة الحقيقيّ على أنه كذلك ليس مجرّد حضوره، إذ إنّ الأمر يتطلّب شغلاً ليس بقليل، يندرج في الممارسة التقنيّة أو في الممارسة العِلميّة.

لكن ربّما أمكن أن يتمّ التعرُّف تلقائيّاً، نتيجة حضور الحقيقيّ. فعندما ألتقي صديقي بطرس في الشارع، أعرِفه، قائلاً «إنّه هو بالفعل»، وأشعر فعلاً أنّني، أنا، لويس، الذي أجد نفسي في تماسّ مباشر، ملموس، مع هذه الحقيقة، حقيقة أن بطرس ماثل هناك في الشارع، وهو متّجه لملاقاتي، أنا الذي أعرِفُه: «إنّه هو بالفعل». لكن الأمر أكثر تعقيداً. إذ كي يكون في وسعي أن أقول إنّه هو بالفعل، ينبغي أن أكون عارفاً من يكون بطرس، أنّه طويل القامة، أسمر اللون، ذو شاربين، إلخ. فالتعرُّف يفترض المعرفة كوجود مسبّق، وأجد نفسي أمام دائرة.

مع ذلك، يبقى التعرُّف، على نحو ما، متفوِّقاً على المعرفة، فشغل المعرفة يتطلّب منّي وقتاً، في حين أن الاستنتاج، في التعرُّف، يتحقّق على الفور، في

ربع ثانية: كما لو انّ التعرّف يسبق نفسه، دائماً وفي كلّ مكان. كما لو انّ فكرة بطرس كانت تجتاحني عندما كان يتهيّأ لي أنّني أنا الذي تعرّفته. كما لو أنّ بطرس كان هو الذي، بمجرّد حضوره، فرض عليّ هذه البداهة: «إنّه هو بالفعل». على نحو يُفضي إلى رؤية الأدوار تنعكس. فأنا أظنّ أنّني أتعرّف بطرس، أو أتعرّف فكرة ما على أنّها حقيقيّة، مثلاً فكرة وجود الله، لكن في الواقع، إنّها هذه الفكرة تفرض نفسها عليّ عبر اللقاء مع بطرس، أو مع أحد تجلّيات هذه الفكرة (في ما يتعلّق بالله: عظة دينيّة).

وفي حال دفعنا هذه الفكرة المفارقة حتّى نتائجها القصوى، أصِل إلى استنتاج مدهش تماماً يمكن صوغه في ما يلي.

تجري الأمور كلّها كما لو انّني، عندما أكون مؤمِناً بفكرة أو بنسق فِكَر، لا أكون أنا الذي أتعرّفها، إذ ألتقيها، وأقول: «إنّها هي بالفعل! وهي حقيقيّة فعلاً!» - لكن، على العكس تماماً، تجري الأمور كما لو انّني، عندما أكون مؤمناً بفكرة أو بنسق فِكَر، تكون هذه الفكرة أو هذا النسق من الفِكَر هي التي تسيطر عليّ، وتفرض عليّ، عبر لقائي مع حضورها أو مع أحد تجلّياتها، تعرّفَ حضورها وحقيقيّتها، بالتزامن مع قدرتي على تعرّفها كحقيقيّة وقولي ذلك بصِدْق تامّ. تجري الأمور كما لو انّ الأدوار، في نهاية المطاف، [كانت] معكوسة تماماً، [وأنّ] لم أكن ذلك الذي استدعيتُ فكرة إلى التحقيق، لأقول لها «أنتِ، هناك، دعيني أرى وجهَك، فأقول إنْ كنتِ حقيقيّة أم لا!» - بل كما لو انّ الفكرة، أو نسق الفِكَر، هي التي استدعتني وفرضت عليّ حقيقتها، ومع حقيقتها، تعرُّفي حقيقتَها، ومع هذا التعرّف، وظيفتي، بل بالأحرى، واجبي أن أتعرّفَ حقيقتَها. هكذا تكون الفِكَر التي تشكّل إيديولوجيّا ما فارضة نفسها بعنف على [حالات] «الوعي» الحُرّ لدى البشر، مستدعية [أفراد] البشر بأشكال يكونون معها مجبَرين على أن يتعرّفوا بحرّيّة كونَ تلك الفِكَر حقيقيّة، قادرين على تعرُّفِ الحقيقة حيث تُقيم، أي في فِكَر الإيديولوجيا.

هذه هي، في أهمّ خصائصها، الآليّة التي تعمل في الممارسة

الإيديولوجيّة: **آليّة الاستدعاء الإيديولوجيّ الذي يحوّل الأفراد إلى ذوات.** ولمّا كان الأفراد ذواتاً دائماً/ مسبّقاً، أي مستتبَعين دائماً/ مسبّقاً لإيديولوجيا (الإنسان بطبيعته حيوان إيديولوجيّ)، يترتّب على ذلك أن يقال، توخّياً للمنطق، إنّ الإيديولوجيا تُحوِّل محتوى (فِكَر) [حالات] «الوعي» [الفرديّة] باستدعاء الذوات بوصفهم ذواتاً، أي بتحويل الأفراد الملموسين (ذوات مسبّقاً) التابعين لإيديولوجيا مسيطِرة إلى إيديولوجيا جديدة تخوض صراعاً للسيطرة على القديمة عبر الأفراد.

في الإمكان المضيّ قُدُماً في تحليل نتائج هذه الآليّة الخصوصيّة جدّاً وشروطها، لكنّنا حاليّاً نتوقّف هنا. إذ يتوجّب علينا كذلك الإجابة عن سؤال: لماذا هناك إيديولوجيات؟ من أين تجيء الإيديولوجيات؟

مهما نُبعِدْ في ماضي وجود البشر الاجتماعيّ، نرَ أنّ البشر يعيشون في الإيديولوجيا، أي في ظلّ «علاقات اجتماعيّة إيديولوجيّة». لماذا؟ من الواضح أنّ هذه العلاقات ترتبط بحياة البشر الاجتماعيّة، وبتقسيم العمل، وبتنظيم العمل، وبالعلاقات القائمة بين مختلف الفئات الاجتماعيّة. المهمّ في ظلّ هذه العلاقة ليس هذه الفكرة أو تلك بوصفها نتاج مزاج فرديّ، بل **الفِكَر المؤثّرة في العمل الاجتماعيّ فقط**: هنا تبدأ الإيديولوجيا، في ما قبلها نكون في الخياليّ أو في التجربة الفرديّة الخالصة. لكن حين يبدأ التعامل مع تركيبة من الفِكَر المكرّسة اجتماعيّاً، يكون عندئذٍ في الإمكان الكلام على إيديولوجيا.

إلّا أنّنا نرى عندئذٍ على الفور ظهور الوظيفة الاجتماعيّة المنوطة بتلك التركيبة من الفِكَر. فالإنسان مكوّن على نحو يتعذّر معه تَصوُّر الفعل الإنسانيّ دون اللغة والفِكْر. ويترتَّب على ذلك أنّ ما مِن ممارسة إنسانيّة يمكن أن توجد دون نظام من الفِكَر المتمثّلة في كلمات، مكوِّنةً بذلك الإيديولوجيا الخاصّة بتلك الممارسة. ولمّا كانت الممارسات متعايشة في الحياة الاجتماعيّة، ولمّا كان للبعض منها، كممارسات التقسيم الاجتماعيّ والتوحيد الاجتماعيّ،

ممارسات التماسك الاجتماعيّ والصراع الاجتماعيّ، غلبة بطبيعة الحال نظراً إلى كونها شرط وجود الحياة الاجتماعيّة - على كافّة الممارسات الأخرى، فإنّ كلّ إيديولوجيا، أقصد الإيديولوجيا التي في ظلّها تجري كلّ ممارسة، لا تبقى منعزلة في زاويتها لا تُمَسّ، بل تكون تحت السيطرة وخاضعة لتغيير بنيتها من جانب الإيديولوجيات الاجتماعيّة المتعلّقة بالوحدة الاجتماعيّة أو بالصراع الاجتماعيّ. وهذه الإيديولوجيّات (الأساطير البدائيّة، الدين، الإيديولوجيّات السياسيّة والحقوقيّة) هي التي تطبع وَسْمها على مجمل الإيديولوجيات المحلّيّة إذ تُخضعها.

لذا، رغم تنوّع الإيديولوجيّات المحلّيّ والإقليميّ، رغم التنوّع والاستقلال الذاتيّ الماديّ للممارسات العديدة التي تسيطر تلك الإيديولوجيات عليها وتوحّدها، يمكن القول إنّ **الإيديولوجيات في المجتمع الطبقيّ تحمل دائماً سِمة طبقة**، إمّا الطبقة المسيطِرة، إمّا الطبقة المسَيطَر عليها. ولمّا كان هذا الزوج، إيديولوجيا مسيطِرة / إيديولوجيا مسيطَر عليها، يتعذّر تجاوزه طالما بقينا في مجتمعات طبقيّة، يكون من الأفضل، بدل الكلام على إيديولوجيا مسيطِرة وإيديولوجيا مسيطَر عليها، أن يكون الكلام، **ضمن كلّ إيديولوجيا** (محلّيّة أو اقليميّة) **على مَيْل مسيطِر ومَيْل مسيطَر عليه**، مع اعتبار المَيْل المسيطِر في الإيديولوجيا ممثِّلاً لمصالح الطبقة المسيطِرة، والميل المسيطَر عليه ساعياً، في خضوعه للميْل المسيطِر، إلى تمثيل مصالح الطبقة المسيطَر عليها. هذا التدقيق مهمّ، إذ لا يمكن دونه فَهْم أنّ إيديولوجيّا الطبقة المسيطَر عليها يمكن أن توسم بميسم إيديولوجيا الطبقة المسيطِرة، ولا، خصوصاً، فَهْم أنّ عناصر من الإيديولوجيا المسيطِرة يمكن أن توجد بصريح هويّتها في إيديولوجيا الطبقة المسيطَر عليها، ويصحّ العكس.

لكنّ اعتبار هذا كلّه حقيقيّاً، يقتضي إضافة تدقيق يتعلّق بأشكال وجود الإيديولوجيا. فهناك بالفعل مَن يعتقد بطوعيّة مُفْرِطة أنّ «الإيديولوجيا عبارة عن فِكَر» لا أكثر. والحقيقة، يصعب، إلّا في فلسفة مثاليّة كفلسفة ديكارت،

التمييز بين ما هو، في «وعي» إنسان ما، فكرة، وما ليس بفكرة. بل من المربك حقّاً محاولة التمييز بين ما هو، لدى إنسان ما، وعي، وما ليس بوعي. ففِكر إنسان ما تتَّخِذ دائماً، في إنسان فَرْد، شكلَ وجود ماديّ أو مرتكزاً ماديّاً بالمعنى الأكثر اتّضاعاً لكلمة مادّة: ولو في حدود ذبذبات الصوت عند التلفُّظ، تعبيراً بكلمات وجُمل، وحركة الذراع أو وقفة الجسد إذ يومئ إلى حاجة، تعبيراً عن قصد، تعبيراً عن فكرة.

كم بالأحرى لدى النظر في وجود الإيديولوجيات الاجتماعيّ. فهي مُلازِمة لما يسمّى مؤسّسات، بأنظمتها، وقانونها، ولغتها، وأعرافها، وشعائرها، وطقوسها، واحتفالاتها. حتّى جمعيّة بسيطة لصيّادين بالصِنّارة تَصلُح مثلاً على ذلك، فكم بالأحرى عندما يتعلّق الأمر بكنيسة، أو بحزب سياسيّ، أو بمدرسة، أو بنقابة، أو بعائلة، أو بنقابة أطبّاء، أو بنقابة مهندسين معماريين، أو بنقابة محامين، إلخ. يمكن في هذه الحالات كذلك أن يقال إنّ الإيديولوجيات تتطلّب شروط وجودها المادّيّة، مرتكزها المادّيّ، وبتعبير أوضح، أشكال وجودها المادّيّة، نظراً إلى أنّ تلك التركيبة من الفِكر ملازِمة حقّاً لهذا النَسَق من المؤسّسات.

سيكون من السخف الادّعاء بأنّ لكلّ من هذه المؤسّسات غاية وحيدة باعتبار أنّ تَصوُّرَها كان لتجسيد الإيديولوجيا المسيطِرة وإرسائها وسط الجماهير الشعبيّة في خدمة مصالح الطبقة المسيطِرة: إذ من الواضح أنّ المدرسة تُستخدَم كذلك لإعداد قوّة العمل، ولتلقين الأطفال والفتيان معلومات اكتسبتها البشريّة خلال تاريخها. لا يمكن القول إنّ الأحزاب السياسيّة كلّها والنقابات كلّها قد جرى تَصوُّرُها من أجل الهدف الوحيد نفسه: إذ إنّ الحزب العمّاليّ يخدم الطبقة العاملة. كما لا يمكن القول إنّ الجهاز الإيديولوجي الطبّيّ قد جرى تَصوُّره لهدف وحيد هو نشر الإيديولوجيا البرجوازيّة، ذلك أنّه يُستخدَم كذلك لعلاج المرضى، أي تجديد قوّة العمل إلخ بل ولا يمكن أن يقال عن الكنيسة، مع كونها في ظاهر الأمر لا تُقدِّم أيّة

خدمة ذات علاقة بالإنتاج، إنّها جهاز تلقينيّ خالص، أوّلاً لأنّها لا تخدم الطبقة المسيطِرة دائماً وفي كلّ الأحيان، ثمّ لأنّها تؤدّي وظائف رفيعة الشأن اجتماعيّاً ورمزيّة، بأشكال تطال البشر شخصيّاً، بمناسبة الولادة، والألم، والموت.

لكنّ هذه الأجهزة الإيديولوجيّة، تحت غطاء من الوظائف الاجتماعيّة المفيدة موضوعيّاً، في واقع الأمر، للإنتاج أو للوحدة الاجتماعيّة، هي أجهزة تَنْغَلّ الإيديولوجيا المسيطِرة فيها وتُوحِّدها. ليس أنّ الطبقة المسيطِرة قد قرّرت ذات يوم أن تخلقها لتَكِل إليها هذه الوظيفة: هي لم تتمكّن من الاستيلاء عليها (ذلك أنّها أجهزة كانت موجودة في السابق في خدمة الطبقة المسيطِرة القديمة، مثلاً، الكنيسة، المدرسة، العائلة، الطب، إلخ)، أو لم تتمكّن من إرساء أسسها إلّا في مجرى صراع طبقيّ مديد جدّاً وغاية في القسوة دفعت ثمنه غالياً. لم يكن لوجودها إذاً أيّة صلة بمجرّد قرار صادر عن تخطيط مسبّق، يعي أهدافه تماماً. إنّها نتيجة لصراع طبقيّ مديد تتكوّن الطبقة الجديدة عبره كطبقة مسيطِرة، وتستولي على سلطة الدولة، وبعدذاك، من موقعها في السلطة، تشرع بالاستيلاء على الأجهزة الإيديولوجيّة العائدة إلى الدولة القائمة، وبتعديلها، وبإرساء الأسس لما تحتاجه من أجهزة جديدة.

١٢

الأجهزة الإيديولوجيّة الخاصّة بالدولة[1]

لقد نطقتُ يالكلمة الحاسمة: دولة. وبالفعل، المعتركات كلّها تدور حول الدولة. فعدا مثاليّي الوعي، الذين يتمسّكون باعتبار الإيديولوجيا مجرّدَ فِكَر ليس إلّا، يمكن فعلاً الوقوع على منظِّرين مستعدّين لقبول كلّ ما قيل هنا عن الإيديولوجيات، شرط الامتناع عن التلفّظ بكلمة دولة. المنظّرون البرجوازيّون الأكثر دفاعاً عن مواقف المحافظين يكونون مستعدّين لتقديم هذا التنازل: بلى، الإيديولوجيا شيء آخَر غير مجرَّد فِكَر، بلى، الإيديولوجيا تختلط بالمؤسسات التي تجسّدها، بلى، ينبغي الكلام على **أجهزة إيديولوجيّة**. والوظيفيّة (فلسفة ترى أنّ **الوظيفة هي ما يُقدِّم تعريفاً شاملاً لكلّ عضو**، لكلّ عنصر من كلّ، أنّ وظيفة الغفران هي ما يُعرِّف الكنيسة، أنّ وظيفة التعليم هي ما يُعرِّف المدرسة، أنّ وظيفة التربية هي ما يُعرِّف العائلة، أن وظيفة... الخدمة

---

(١) قام ألتوسّير، سنة ١٩٧٠، بجمع مقاطع من نصّ، «إعادة إنتاج علاقات الإنتاج» (أنظر الصفحة ٣٩، الهامش ١)، لتكوين مقالة صدرت في مجلّة «لا پانسيه»، *La Pensée*، في حزيران/ يونيو تحت عنوان «الإيديولوجيا وأجهزة الدولة الإيديولوجيّة (نقاط تمهيديّة لبحث)». في الصفحات التالية يردّ ألتوسّير على الناقدين الذين وصموا تلك المقالة بالـ«وظيفيّة»، لكن كذلك بالتشاؤم حول إمكانيّة إسقاط السيطرة الإيديولوجيّة البرجوازيّة. وقد اتّبع ردّه استراتيجيّة سبق أن اتّبعها في صيغتين لفصل، لم يكن قد نشر آنذاك، من «إعادة إنتاج...»، رمى فيهما إلى تبيان، مسنود بالأمثلة التاريخيّة، أنّ البرجوازيّة الفرنسيّة لم تتمكّن من فرض دكتاتوريّتها بعد الفترة الثوريّة «إلّا لقاء ثمن باهظ من صراع طبقيّ مديد ومرير» ضدّ بقايا الاقطاعيّة من جهة وضدّ الطبقة العاملة من جهة ثانية. ثمّ إنّ الصفحات ١٨١-١٨٢ و١٨٧-١٩٦ أدناه قريبة جدّاً من الردّ الذي أجاز ألتوسّير نشره بالألمانيّة ١٩٧٧ وبالإسپانيّة ١٩٧٨، لكنّه لم يُنشَر بالفرنسيّة إلّا سنة ١٩٩٥ («ملاحظات حول الأجهزة الإيديولوجية الخاصة بالدولة»، في حول إعادة الانتاج، م س، ص ٢٤٩-٢٦٢).

العامّة[1] هي ما يعرِّف الدولة) مستعدَّة تماماً لتقبُّل وجهات النظر هذه. لكن هنا تحديداً يمرّ الخطّ الفاصل: إذ يتعلّق الأمر بالدولة بشخصها، وليس بـ«الخدمة العامّة» التي ليست إلّا أحد مظاهرها. يتعلّق الأمر طبعاً بمجتمعات طبقيّة، إذ ليس من دولة إلّا في مجتمعات طبقيّة.

ما الداعي إلى كلّ هذا الإصرار على أنّ الأجهزة الإيديولوجيّة الكبرى هي أجهزة إيديولوجيّة للدولة ذلك لتبيان العلاقة العضويّة القائمة بين وظيفتها الإيديولوجيّة الطبقيّة وجهاز السيطرة الطبقيّة المتمثِّل بالدولة. تجري الأمور كما لو أنّ الطبقة التي تستولي على سلطة الدولة، وتصبح مسيطِرة، تحتاج، عدا حاجتها إلى الأجهزة القمعيّة العائدة للدولة (جيش، بوليس، محاكم)، والتي «تعمل باللجوء أوّلاً إلى العنف الجسديّ»، تحتاج إلى نوع آخر من الأجهزة، التي تعمل أوّلاً «على الإيديولوجيا»، أي على الإقناع والتلقين بفِكَر الطبقة المسيطِرة، والتي تعمل على «الاجماع التوافقيّ». ليس في الأمر نزوة، أو ترف، لدى الطبقة المسيطِرة، التي قد ترغب بالسيطرة ليس بالقوّة وحسْب، بل كذلك بترف يضاف مجّاناً: إقناع، إجماع، توافق. إذ ما من طبقة مسيطِرة تستطيع تأمين ديمومتها بالقوّة وحدها: يتوجّب عليها أن تكسب ليس الانضواء الحرّ من جانب أعضاء الطبقة المسيطَر عليها والمستغَلّة وحسْب، بل كذلك الانضواء

(1) سنة ١٩٧٦-١٩٧٧ شنّ ألتوسّير حملة متواصلة ضدّ التخلّي الوشيك عن مفهوم دكتاتوريّة البروليتاريا في الحزب الشيوعي الفرنسي. وورد تعبير «الخدمة العامّة»، الذي كان يتردّد في مقالاته وفي أحاديثه السجاليّة العائدة لتلك الفترة، في مقالة منشورة سنة ١٩٧٦ لأحد مثقّفي الحزب، ف. هِنكر، الذي ذهب إلى أنّ دولة «محوَّلة ديموقراطيّاً» يمكن أن تلعب هذا الدور. وقد استعيدت هذه الفكرة في كتاب «الشيوعيّون والدولة»، لهِنكر مع ج. فابْر ول. ساف، (F. Hinker, J. Fabre, L. Sève, *Les Communistes et l'État*, Paris, Éditions Sociales, 1977, p. 180) وفيه تبرير للتخلّي عن التصوُّر الماركسي الكلاسّيكيّ حول الدولة، وبالتالي لطموح قيادة الحزب الشيوعيّ الفرنسيّ للمشاركة في «حكومة يسار» بعد انتصار انتخابيّ. فالفكرة القائلة إنّ الدولة يمكن أن تُختزَل إلى دور المتعهِّد الخيِّر بتقديم «خدمات عامّة»، كانت، في نظر ألتوسّير، فكرة تختصر «المواقف المريبة جدّاً، بل الصريحة في يمينيّتها وبرجوازيّتها»، التي لاحظ وجودها داخل الحزب الشيوعيّ الفرنسيّ، حسب تعبيره في مخطوط له غير منشور، من ٢٠٠ صفحة، كرّسه لموضوع دكتاتوريّة البروليتاريا سنة ١٩٧٧ تحت عنوان: «البقرات السوداء، حوار مع الذات».

الحرّ من جانب أعضاء طبقتها هي، الذين لا يرتضون بسهولة أن يجري إخضاع مصالحهم الخاصّة، الفرديّة، للمصالح العامّة العائدة لطبقتهم، كما لا يرتضون الأخذ بفكرة أن السيطرة الطبقيّة بحاجة إلى الحُكم عن طريق غير طريق العنف الخالص: وبالتحديد عن طريق الإيديولوجيا وقبول الطبقة المسيطَر عليها لفِكَر الطبقة المسيطِرة. والحال، إنّ وظيفة السيطرة الإيديولوجيّة هذه، ليست غير قابلة للتحقّق إلّا على يد الطبقة المسيطِرة وبواسطة أداة سيطرتها، أي الدولة، وحسْب، بل غير قابلة للتحقّق كذلك إلّا إذا كانت إيديولوجيا الطبقة المسيطِرة قد تكوّنت **كإيديولوجيا مسيطِرة فعلاً**، الأمر الذي يتطلّب تدخّل الدولة في الصراع الإيديولوجيّ. وإذا كانت الدولة، على هذا النحو، تؤمّن لها هذه الوحدة النسبيّة التي تجعل منها، لا إحدى إيديولوجيات الطبقة المسيطِرة، بل إيديولوجيا الطبقة المسيطِرة، فمن الواضح أنّ وظيفة الدولة محدِّدة في كلّ ما يهمّ الإيديولوجيا المسيطِرة وتَحقُّقَها في الأجهزة الإيديولوجيّة العائدة للدولة.

هذا كلّه لنقول بكثير من الوضوح إنّ الامتناع عن الأخذ بمفهوم الدولة، الامتناع عن تعيين الجوهريّ في الأجهزة الإيديولوجيّة في مجتمع طبقيّ باعتبارها أجهزة إيديولوجيّة تابعة **للدولة**، إنّما هو بمثابة تحريم طوعيّ لوسائل فَهْم كيف تعمل الإيديولوجيا في ذلك المجتمع، ولمصلحة مَن يدور الصراع الإيديولوجيّ، وفي أيّة مؤسّسات تتحقَّق هذه الإيديولوجيا، ويتجسَّد هذا الصراع. لذا كان هناك خطر تَتْفيهٍ نظريّ حقيقيّ **لمفهوم الأجهزة الإيديولوجيّة العائدة للدولة** بتبسيطه في **مفهوم الأجهزة الإيديولوجيّة**[1].

---

(١) مقطع محذوف: «في المقابل، يمكن طرح سؤال في غاية الأهمّيّة، في ما يخصّ هذا المفهوم. يمكن فعلاً أن يقال ما يلي: لماذا، ما دامت الدولة واحدة، يجري الكلام على أجهزة إيديولوجيّة عائدة للدولة بصيغة الجمع؟ لماذا لا يجري الكلام على جهاز الدولة الإيديولوجيّ الواحد، مثلما يجري الكلام على جهاز الدولة القمعيّ ما الفائدة من إظهار هذا التنوّع و، خصوصاً، ما الداعي إلى هذا التنوّع، في حين إنّ من الواضح كون «قائمة» الأجهزة الإيديولوجيّة العائدة للدولة ليست مغلقة؟ في حين إنّ في الإمكان أن يضاف إليها ج.د.إ. (جهاز دولة إيديولوجيّ) طبّيّ، وج.د.إ. للهندسة المعماريّة، وغير ذلك على الأرجح، وربّما حتّى ج.د.إ. اقتصاديّ، بالنظر إلى أنّ الشركات تشهد هي الأخرى تلقيناً =

لننظر إلى هذا عن كثب.

عند استيلاء طبقة مسيطِرة على سلطة الدولة، تجد أمامها عدداً من الأجهزة الإيديولوجيّة التي كانت تعمل في خدمة جهاز الدولة القديم وضمنه. هذه الأجهزة نفسها ناتجة عن سيرورة توحيد سابقة تستهدف إخضاع الإيديولوجيات المحلّيّة والإقليميّة لإيديولوجيا الطبقة المسيطِرة. والحال، هذه الإيديولوجيات المحلّيّة والإقليميّة لم تتشكّل في الأصل بهدف خدمة هذا التوحيد، وبالتالي لتأدية وظيفة هذه الإيديولوجيا المسيطِرة: هكذا نرى لدى ولادة الرأسماليّة، خلال مرحلة مديدة من انحطاط الإقطاعيّة، تعايش «إيديولوجيات محلّيّة»، كإيديولوجيا فلّاحين لا يزالون في القنانة، وفلّاحين مزارعين ومؤاكرين، وشغّيلة في المنازل، والإيديولوجيات الإقليميّة كتلك الناتجة عن مختلف الانشقاقات الدينيّة (ليس البروتستانتيّة وحسب، بل كذلك الكاثار الألبيجيّين [إنشقاق عرفاني انتشر في جنوب غربيّ فرنسا في القرون الوسطى، وشُنّت على أتباعه حملة إبادة صليبيّة في القرن الثاني عشر])، وتلك التي ترافق الممارسات العلميّة، والاكتشافات، إلخ. هناك إذاً **تنوّع في مادّة الإيديولوجيات**، والتنوّع الآخَر الذي لا يمكن استيعابه بالكامل في وحدة الإيديولوجيا المسيطِرة الجديدة، نظراً لكونه لم يُوحَّد تماماً في الإيديولوجيات المسيطِرة القديمة، لذا يبدو لي من الصواب الاعتراف من حيث المبدأ بديالكتيك سيرورة التوحيد

= إيديولوجيّاً ظاهراً قد أكون اقترحت صيغة الجمع، بادئ الأمر، كشكل من بحث مفتوح، مع شعوري بالحاجة إلى توحيد هذا التنوّع. ألا يقول إنجلز نفسه، وهو، بالمناسبة، على حقّ، إنّ «الدولة هي أوّل قوّة إيديولوجيّة»، الأمر الذي يعطي الحقّ للاصرار على طابع تبعيّة الأجهزة الإيديولوجيّة للدولة، لكنّه، في الوقت نفسه، يوحي بأنّ هذه الوحدة التي تفرضها الدولة على هذه الأجهزة يمكن أن يُعبَّر عنها بصيغة وحدويّة مثل: جهاز الدولة الإيديولوجيّ، صيغة تستوعب كلّ التنوّع الذي عاينّاه. وأعترف بأنّني، بعد التفكير، لا أستطيع الجزم استناداً إلى معرفتي بالوقائع، حسَب انماط الإنتاج، أو حسَب المراحل التاريخيّة. لكنّني أعترف كذلك بأنّني، عندما آخذ في الحسبان كلّ تاريخ الصراع الطبقيّ الذي لا غنى للطبقة المسيطِرة عنه كي تُرسي سيطرتها على توافق أعضائها وأعضاء الطبقة المسيطَر عليها بواسطة الأجهزة الإيديولوجيّة العائدة للدولة، أرى من الأفضل إبراز هذا التنوّع باعتباره شرطاً مادّيّاً يسبق كلّ توحيد للإيديولوجيا المسيطِرة».

هذه عن طريق إدراج هذا الاعتراف في **التعدُّديّة المفتوحة لاستيعاب الأجهزة الإيديولوجيّة العائدة للدولة**. مفتوحة، نظراً إلى عدم جواز تكوين تَصوُّر مسبّق لتَطوُّر الصراع الطبقيّ، الذي قد يبعث حياةً وزخماً في أجهزة إيديولوجيّة قديمة (مثلاً، الكنيسة اليوم في بعض البلدان، مثل الاتحاد السوفياتيّ)، كما أنّه قد يخلق أجهزة جديدة غير منتظَرة على الإطلاق (جهاز الإعلام يشهد حاليّاً، مع الإعلام الجماهيريّ الحديث، تطوّرات خارقة).

كانت الاعتراضات الأقوى التي أثارها هذا العرض الإجماليّ لنظريّة الإيديولوجيا والأجهزة الإيديولوجيّة العائدة للدولة، اعتراضات ذات طبيعة نظريّة وسياسيّة. فمن المآخذ على هذا التصوُّر أنّه وقع في الوظيفيّة، وأخضع بذلك كلّ فرد للحتميّة المطلقة التي تعود إلى النسق الإيديولوجيّ المسيطر. فأنا متّهم على هذا النحو بأنّني نقلتُ إلى الإيديولوجيا حتميّةَ الاقتصاد التي يضعها التأويل الاقتصاديّ للماركسيّة في المقام الأوّل. إن كان كلُّ فَرْد «يُستدعى» مِن قِبَل الإيديولوجيا المسيطِرة بوصفه ذاتاً، إن كانت الأجهزة الإيديولوجيّة خاضعةً على السواء لقانون الإيديولوجيا المسيطِرة، الموحَّدة تماماً، تكون النتيجة بالطبع أنّ حزباً سياسيّاً مُعارِضاً (الحزب الشيوعيّ، مثلاً) لن يكون إلّا قطعةً مِن نَسَق، خاضعة لقانون النسق، الذي يحدِّدها بالكامل. يكون بالتالي حزباً يندرج ضمن النسق، وفي خدمته - وعلى وجه الدِقّة، يكون، في خدمة الطبقة البرجوازيّة، أداةً لتطويع الطبقة العاملة، وتلقينها إيديولوجيا الإذعان، كي تَقبَلَ بلا تَمرُّد الاستغلالَ الذي تَخضَع له. هذا احتمال ممكن الحدوث. وينطبق الأمر على النقابات، وكذلك على المدرسة، إلخ: ولن تكون هناك فرصة على الإطلاق لإمكانيّة القيام بعمل سياسيّ يَستهدِف تغيير النظام الحاكم، لا في المجتمع ككلّ، ولا في قطاع معيّن من قطاعاته. فيُفضي الأمر، في حدّه الأقصى، إلى أن يكون مصير كلّ عمل سياسيّ الوقوع في الإصلاحيّة، أي، عمليّاً، إلى أن يكون مكرّساً لتحسين نسق السيطرة البرجوازيّة - وتُكتَب الاستحالة على كلّ عمل ثوريّ.

لكنّ ذلك يعني سوء فهم النظريّة الماركسيّة عن الصراع الطبقيّ وعن الطبقات، وسوء فهم تَحَدُّد البناء الفوقيّ بالبناء التحتيّ، و«ارتداد فعل» البناء الفوقيّ - بالتالي الإيديولوجيا والدولة - على البناء التحتيّ، واعتناق النظريّة البرجوازيّة عن الصراع الطبقيّ. ذلك أنّ الصراع الذي تخوضه الطبقات البرجوازيّة يميل بالفعل بلا هوادة إلى فرض هيمنتها الإيديولوجيّة على الطبقة العاملة، وإلى إخضاع منظّماتها الكفاحيّة، وإلى اختراق هذه المنظّمات بتحريف النظريّة الماركسيّة. إنّ نظريّة الأجهزة الإيديولوجيّة العائدة للدولة تأخذ في الحسبان، على أيّ حال، هذا الواقع التاريخيّ، هذا الميْل الذي لا تستطيع البرجوازيّة الإقلاع عنه، إذا كانت تريد الاحتفاظ بوضعها المسيطر. إنّه لَواقع فعليّ، يسجِّله تاريخ صراع الطبقات، كون البرجوازيّة تميل دوماً إلى استعادة المواقع التي اضطرّت إلى إخلائها في مجرى صراع الطبقات. إنّها لا تكتفي بالميْل إلى عودة إلى الوراء، إلى «ترميم» النظام المختلّ، لكنّ الأدهى والأخطر في الأمر، بل في منتهى الخطورة، أنّها تُثبت قدرتَها حتّى على أن تهضم، تغذيةً لصراعها، تلك التنازلات التي اضطرّت إلى تقديمها للطبقة العاملة.

يعرف الجميع، مثلاً، تاريخ المكتسبات العمّاليّة الكبرى: تقليص يوم العمل، الاعتراف بالحقوق النقابيّة، العقود الجماعيّة، إلخ. لم يكن أيّ من هذه المكتسبات منحة قدّمتها البرجوازيّة عن طيب خاطر، بل كان مكسباً تَحقَّق في ذروة صراع طبقيّ طويل ودمويّ خاضته البروليتاريا ومنظّماتها الكفاحيّة. والحال، إنّ البرجوازيّة عرفت كلّ مرّة أن تتراجع بانتظام وعرفت حتّى الآن إدماج الاصلاحات المسلَّم بها في نسق استغلالها. وإذا كانت قد اضطرّت إلى قبول الاعتراف بحقوق العمّال النقابيّة، فهي تدبّرت أمرها في المقابل بمهارة لإدماج النقابات التي وُلِدت هكذا في نظام مؤسّساتها القانونيّ، أي لجعل عدد من تلك النقابات تلعب دور «الصفراء» أو كاسرة الاضرابات. وإذا كانت البرجوازيّة قد اضطرّت لمنح «منافع اجتماعيّة» (مثل الضمان الاجتماعيّ، والإعانات العائليّة)، فهي عرفت بمهارة فائقة كيف تُدَفِّع الشغّيلة ثمن ذلك،

إمّا مباشرةً (اكتتاب عمّاليّ)، إمّا بصورة غير مباشرة (اكتتاب أرباب العمل، دعم من الدولة يُقتطع مباشرة أو بصورة غير مباشرة - ضرائب - من القيمة المضافة في الإنتاج).

طبعاً، «القانون» نفسه يحكم الأحزاب السياسيّة. إذا كانت البروليتاريا قد احتاجت إلى خوض صراعات مديدة ودمويّة كي تفوز بحقّ تأسيس الجمعيّات السياسيّة، فقد استطاعت البرجوازيّة أن تثمّر النتيجة لمصلحتها تماماً، وأن تكسب إلى جانب القضيّة الإصلاحيّة معظم المناضلين العمّال، المنظَّمين في أحزاب اشتراكيّة ديمقراطيّة. ولم يكن مَقْدَم الإمبرياليّة لِيُغَيّر هذه الممارسات: على العكس، فقد أدّى إلى تسريعها ومفاقمتها بخلق أشكال جديدة من تنظيم العمل في المراكز الرأسماليّة (التايلوريّة والفورديّة)، التي شدّدت من إخضاع العمّال للإيديولوجيا البرجوازيّة، مموِّهةً ذلك بزعم إعطائهم حرّيّة تنظيم وقتهم، أو مكانهم، في الإنتاج - وبالأشكال الجديدة من الاستثمار المفروضة على بلدان «العالم الثالث»، تحت غطاء «تحرير»ـها سياسيّاً.

هكذا يوجد «قانون مَيْليّ» (ماركس[1]) يفعل فعله في خوض البرجوازيّة صراعَ الطبقات، ويعمل بالاستقلال عن وعي الفاعلين فيه وضحاياه. وها هي النتيجة: الصراع الطبقي البرجوازيّ يدور بلا هوادة. عندما يتوجّب عليه إخلاء ساحة، يكون ذلك تمهيداً لاسترجاعها، وفي أغلب الأحيان وفقاً لشروط أفضل من الشروط السابقة.

تشكّل الحرب العالميّة الثانية المثل الأسطع لفعل هذا القانون. كانت التناقضات الإمبرياليّة قد قادت العالَم الرأسماليّ إلى شكل من الأزمة لم تعرفه الرأسماليّة القديمة: أزمة لم تكن نقديّة واقتصاديّة وحسب، بل كذلك سياسيّة وعسكريّة. في عمق هذه الأزمة يكمن فعل التناقض القديم نفسه بين الطبقة الرأسماليّة العالميّة من جهة والطبقة العاملة العالميّة وبلدان «العالم الثالث» المستثمَرة من جهة ثانية، لكن بأبعاد أوسع بما لا يقاس من تلك التي

(١) أنظر: «ماركس في حدوده»، كتابات فلسفيّة وسياسيّة، م س، مجلد ١، ص ٤٤٩-٤٥٢.

كانت في السابق. كانت الرأسماليّة القديمة تتوصّل إلى حلّ «أزماتها الدوريّة» بتدمير السلع الفائضة (رميها في البحر) وبتعليق تشغيل اليد العاملة موقّتاً (بطالة)، وأقول «حلّ»، **نظراً إلى أنّ مظاهر الأزمة كانت تلغي أسبابها:** بعد تدمير الإنتاج الفائض يصبح في الإمكان العودة إلى الإنتاج على أسس أصحّ، وبعد تقليص اليد العاملة المستخدَمة، يصبح في الإمكان العودة إلى التشغيل على أساس أكثر ربحيّة.

تغيّرت الأمور تماماً مع الإمبرياليّة: لمّا لم يَعُد الرأسمال الماليّ والإنتاجيّ قوميّاً، وبات أمميّاً، لمّا لم يعد هناك سوق عالميّة للسلع وحسْب، بل كذلك سوق عالميّة للرساميل تحكم الاستثمارات كافّة، وانتقالها، وتحالفاتها، في العالَم أجمع، فقد أصبحت الأزمة عالَميّة، وأصبحت سياسيّة وعسكريّة نظراً لكونها تضع دولاً متناحرة يحدوها تعطّش للفتوحات في مواجهة بعضها بعضاً. اتّخذت الأزمة العالَميّة عندئذٍ شكل حرب بين إمبرياليّات متسبِّبة بدمار شامل مادّيّاً وبشريّاً. وهنا كذلك **تمثِّل هذه الأزمة الحلّ للمصاعب التي سبّبتها: إنّها الداء والدواء.**

كان هناك إنتاج فائض من الرأسمال؟ تتكفّل الحرب بإزالة معظم هذا الفائض، بتدميرها المصانع والتجهيزات الإنتاجيّة. كان هناك يد عاملة زائدة؟ تتكفّل الحرب «الشاملة»، هذا التجديد المريع، الذي لم يعد يصيب المقاتلين فقط، بل يطال سكّان بلد دونما تمييز، بتدمير الزيادة في اليد العاملة. فيتمكّن الإنتاج الرأسماليّ، أي الاستغلال الرأسماليّ، عندذاك، من الإقلاع مجدَّداً على أسس أصحّ بالنسبة إلى الرأسماليّة. سيقال بالتأكيد إنّ هذه الأسس قد تقلّصت إبّان الحرب الإمبرياليّة الأولى نتيجة انتقال روسيا الثوريّ إلى الاشتراكيّة، وانتقال أوروبا الوسطى والصين، بعد الثانية. تعرف الإمبرياليّة كيف تَحِدّ من خسائرها، **وهي تعيد تنظيم صفوفها على أساسها المتقلِّص** بشروط أفضل، بعدما دمّرت الحرب الأسباب المباشرة للأزمة. بل، أكثر من ذلك، هي لا تَعِفّ عن محاولة أن تستولي مجدّداً، إمّا إيديولوجيّاً، وإمّا سياسيّاً،

وإمّـا اقتصاديّاً، علـى الأرض التي اضطُرّت إلى إخلائها. بـل هي تتوصّل إلى تحقيق ذلك بنجاح مقبول، رغم عدد من الإخفاقات المشهودة (ڤييتنام)، التي تعوّضها نجاحات في مكان ما على خارطة العالَم (شيلي، إلخ).

لكنّ الأكثر غرابة في هذه السيرورة اللاوعية يظهر في السبل التي تسلكها الإمبرياليّة كي تتوصّل إلـى تجاوز أزمتها. ينبغي طبعاً، لفهم ذلك، النظر إلى الأزمـة على النطاق الحقيقيّ حيث تحدث، أي على النطاق العالَميّ، لا على نطـاق هـذا البلد أو ذاك مأخـوذاً على حدة. يمكن هكـذا معاينة هذه الظاهرة المذهلـة. لقد تلقّى عالَم الإمبرياليّة ضربة قاصمة سنة ١٩٢٩ من أزمة كانت قائمـة قَبل ذلك بكثير بصورة كاشـفة، لكـن على نطاق محدود، فـي ألمانيا، وفـي إيطاليـا، وفي اليابـان. فبأيّة «حلـول» سياسيّـة وُوجِهَت هـذه الأزمة يا تُرى؟ كان هنـاك نوعان من الحلول: الحلول الفاشـيّة والحلول الديمقراطيّة الشعبيّـة.

الـدول التي تلقّت الضربة قبـل سواها، ضحايا الحـرب العالميّة الأولى، إيطاليـا، واليابان، وألمانيا، كان ردّها بالفاشـيّة، أي بدولة قائمة على الاستبداد والعنف تتوسّل التدابير البوليسيّة وتتبنّى إيديولوجيا تمييز قوميّ تبريراً لإجراآتها القمعيّة. لكن، لدى التمعّن بالأمر، يتبيّن أنّ هذه الإجراءات السـياسيّة لم تكن سوى وسيلة لسياسة طبقيّة في مواجهة خطر يدهمها: سياسة برجوازيّة امبرياليّة تقف الطبقة العاملة في وجهها بقوّة، سياسة وجدت امكانيّات الردّ في تدابيرها السـياسيّة المدروسة جيّداً. إلّا أنّ هذه التدابير السياسيّة لم تكن سوى الوسيلة والغطاء لسـياسة استثمار اقتصاديّ بالغ الدِقّـة: التركّز الاحتكاريّ، والتحالف الوثيق بين الدولة والاحتكارات، وإدارة للاقتصاد وللإنتاج وللتبادل التجاريّ موضوعـة في خدمة الاحتكارات، إلخ. والحـال، إنّ ما كان يجري في اقتصاد البلدان الفاشـيّة، ما أُسْمي بإقامة «الرأسماليّة الاحتكاريّة العائدة للدولة»، كان يجري كذلك، في الوقت نفسـه، في البلدان الديمقراطيّة الشعبيّة، ولو بأشكال سياسية معاكسة.

ما توصّلتْ البرجوازيّة الإمبرياليّة في الدول الفاشيّة إلى فرضه بخوض الصراع الطبقيّ من جانبها، فَرَضَه خوض الصراع الطبقيّ من جانب الشغّيلة والقوى الشعبيّة في فرنسا وفي إسپانيا وفي الولايات المتّحدة الأميركيّة. هكذا كانت الجبهات الشعبيّة، مثلما كان، رغم وجود اختلافات مهمّة، النيوديل (الاتفاق الجديد) الذي عقده [الرئيس الأميركيّ] روزڤلت، أدوات، من دون قصد طبعاً، لتحقيق أضخم تَركُّز احتكاريّ في التاريخ. وليس مهمّاً أن يكون روزڤلت قد بنى شعبيّته على الصراع ضدّ الاحتكارات: كان مضطرّاً إلى ذلك كي يتمكّن من أن يفرض عليها «توسيع الدولة» الذي كان ضروريّاً لإقرار الخدمات الاجتماعيّة (ضمان اجتماعيّ، مساعدة للعاطلين عن العمل، تدابير تخدم التركّز في نهاية الأمر، حتّى عندما يتّخذ شكل تركّز رأسماليّة الدولةِ)، الخدمات التي كان لا غنى عن اقرارها لحلّ «ديمقراطيّ» لأزمة الـ ٢٩ الخطيرة، كي يستطيع الاقتصاد الأميركيّ، الذي حفزه دخول الحرب ضدّ اليابان، الإقلاع مجدّداً على أسس «أصحّ». كذلك أدّت التدابير «الاجتماعيّة» التي اتّخذتها حكومات الجبهة الشعبيّة في فرنسا وإسپانيا، إلى النتائج نفسها على المدى البعيد، بعد سقوط تلك الحكومات.

وبعدما قامت البرجوازيّة بالتراجع الضروريّ للتحفّز، استطاعت الانتقال بسرعة إلى الهجوم المضادّ، وكان نجاحها استثنائيّاً بسرعته. إلّا أنّها، بالطبع، لم تُصِب نجاحاً على النحو نفسه في الصراع حتّى الموت بين الدول الإمبرياليّة لتقاسم العالَم: كان لا مفرّ من الحرب. لكنّ الحرب كذلك لعبت دورها في تصفية الأزمة، بتدميرها الرساميل واليد العاملة في العالَم أجمع. قد يكون أنّ البرجوازيّة الإمبرياليّة فقدت في هذه المغامرة الدامية مزيداً من الأرض، إلّا أنّها، في حدود ما حافظت عليه، قامت على قدميها بعزم، معاودةً الهجوم لاستعادة العالَم الذي فقدته موقّتاً.

بتلخيصي المحرّكات الرئيسيّة لهذه الأزمة على هذا النحو أقصد تبيان الأبعاد التي في وِسع هذا النسق الإمبرياليّ وأجهزة دولته اتّخاذها لـ«استعادة»

مكتسبات عمّاليّة، ولجعلها في خدمة غايات النسق وأجهزته، بعد انقضاء الفترة التي في أثنائها كان يمكن لتلك المكتسبات أن تفتح آفاقاً ثوريّة. فالمكتسبات المحقَّقة في الميدان الإيديولوجيّ (الحرّيّات الجديدة للطبقة العاملة، وبَعدها كذلك القِيَم التي أَلهمت الكفاح الشعبي في المقاومة [ضد الاحتلال النازي]) طالها «الإدماج» من جانب البرجوازيّة ضمن صفّها الطبقيّ، في خوضها الصراع الطبقيّ الإيديولوجيّ. وما هذا إلّا مَيْل لدى الطبقة المسيطِرة لا تستطيع مقاومته: العمل قدر المستطاع على إخضاع تلك العناصر الإيديولوجيّة الموجودة، بما فيه الأشكال المتقدِّمة من إيديولوجيا الطبقات المسيطَر عليها، لقانون الإيديولوجيا المسيطِرة، وذلك ليس بعمليّة من خارج عناصر الإيديولوجيا العائدة للخصم، بل بتحويلٍ يفعل فعله حتّى من داخلها. وهذه عمليّة لا يمكن إدراكها بمعزل عن وجود المؤسّساتٍ التي تُمثِّل الأجهزة الإيديولوجيّة العائدة للدولة، وبمعزل عن تدخّلٍ من تلك المؤسّسات.

وبالضبط بقدْر ما تكون الأجهزة الإيديولوجيّة العائدة للدولة، وما تحمله من إيديولوجيا مسيطِرة وظيفةً لصراع تخوضه طبقة مسيطِرة ووسيلة له، تكون غير قابلة للاستيعاب في تَصَوُّر وظيفيّ. ذلك أنّ الصراع الطبقيّ لا يتوقّف عند حدود أجهزة الدولة، ولا عند حدود الأجهزة الإيديولوجيّة العائدة للدولة. فعلاً، الصراع الطبقيّ الذي تخوضه الطبقة المسيطِرة لا يجري في فراغ: فهي تمارس الصراع ضدّ خصم حقيقيّ، هو الطبقة المسيطِرة القديمة من جهة، والطبقة المستغَلّة الجديدة من جهة أخرى. وعليها أن تأخذ في الحسبان، في استراتيجيّتها وتكتيكها، وجود ذلك الخصم، والمواقع التي يحتلّ، والأسلحة الإيديولوجيّة التي يحمل. وهي على الأرجح تتمكّن منه باللجوء إلى العنف: تتمكّن من الطبقة المسيطِرة القديمة بالاستيلاء على سلطة الدولة، ومن الطبقة المستغَلّة بعنف الاستغلال وعنف سلطة الدولة. لكن قد لا يكون في وسعها أن تمارس سلطتها على المدى الطويل إذا لم تمارس كذلك «هيمنة» (قيادة)

على الخصم إيديولوجيّة، بحيث تكسب تسليمه، على العموم، بالنظام القائم. عليها إذاً أن تستولي على الأجهزة الإيديولوجيّة القديمة العائدة للدولة، وأن تبني الجديدة آخذة في الحسبان واقع ميزان القوى الإيديولوجيّ هذا، مع إبداء احترامها إلى حدّ ما لفِكَر الخصم كي يتسنّى لها أن تقلب تلك الفِكَر لصالحها هي. عليها، باختصار، أن تخوض صراعاً طبقيّاً يَقِظاً يمكّنها من إرساء هيمنتها الإيديولوجيّة بتحويل الأجهزة الإيديولوجيّة القديمة العائدة للدولة، وبناء الجديدة.

ثمّ إنّ هذا الصراع غير قابل لا للضبط بإصدار مرسوم، ولا للانضباط تلقائيّاً بالأحرى. لقد احتاجت البرجوازيّة إلى قرون كي تتمكّن بلوغ غاياتها. وفي الإمكان القول، مهما بدا الأمر مفارقاً للمعقول، ورغم مخالفته لفكرة تبدو عزيزة على غرامشي، إنّ بعض البرجوازيّات الوطنيّة، مثل البرجوازيّة الإيطاليّة، لم تتمكّن من ذلك إطلاقاً، ولن تتمكّن منه أبداً على الأرجح. وهذه نقطة أضافيّة تدعم الأطروحة التي أدافع عنها. ذلك أنّه إذا كان من غير المسموح أبداً أن يسود أدنى تَرَدُّد في دائرة تحديد جهاز الدولة القمعيّ والإمساك به، يمكن، في المقابل، أن تكون الأمور على قدْر أكبر بكثير من غياب اليقين في دائرة الأجهزة الإيديولوجيّة العائدة للدولة. تظلّ الأولويّة فيها، بالطبع، للمَيْل إلى التوحيد في إيديولوجيا مسيطِرة، لكنّ هذا الميل يمكن أن «يُعاق» (ماركس) بمفاعيل صراع الطبقات البروليتاريّ.

هذا ما يجعلني أميل إلى القول: إنّ النظريّة الماركسيّة حول الأجهزة الإيديولوجيّة العائدة للدولة عصيّة على كلّ وظيفيّة (وعلى كلّ بنيويّة: كون البنيويّة تحدِّد أمكنة المؤسّسات التي تمارس وظائف ثابتة، دون خضوعها لمفاعيل الصراع الطبقيّ)، إذ لا تتجاوز كونها نظريّة لصراع الطبقات في الميدان الإيديولوجيّ، ولشروط وجود هذا الصراع ولأشكال هذا الصراع، الذي يستتبع تعيين أمكنة العناصر ووظائفها. وهذا يعني بصورة ملموسة جدّاً أنّ للصراع الطبقيّ معتركات لا تقتصر على ما يعود للدولة من الأجهزة

نفسها، كما يتبيّن من كلّ تاريخ تشكّل طبقة ما كطبقة مسيطِرة، ثمّ مهيمنة، بل هو صراع يدور كذلك في الأجهزة الإيديولوجيّة العائدة للدولة (أنظر أيّار/ مايو ٦٨)، حيث في إمكانه أن يلعب، تبِعاً للسياق، دوراً جديراً بأن يؤخذ في الحسبان. ويمكن فهم أن يبلغ هذا الصراع درجة قصوى من الحِدّة عندما نتأمّل، مثلاً، الصراع ضمن الجهاز السياسيّ الإيديولوجيّ العائد للدولة بين الأحزاب العمّاليّة والأحزاب البرجوازيّة. صحيح أنّ هذا الصراع قد لا يعدو كونه انتخابيّاً وبرلمانيّاً، إلّا أنّه ذو امتدادات تتجاوز التصويت الانتخابيّ والمناقشات البرلمانيّة الصِرف.

ونظراً لأنّني أتيتُ على ذِكر هذا الشكل من الصراع، أجد أنّ هذا يستوجب بعض التدقيق. بالفعل، سيقال إنّ هذا الصراع سياسيّ وليس إيديولوجيّاً. وسيقال إنّ الأحزاب السياسيّة جزء من **الجهاز السياسيّ**، لا من جهاز إيديولوجيّ عائد للدولة. هذا غير دقيق. أو سيقال، بدفع الأمور إلى حدّها الأقصى، إنّ كلّ حزب سياسيّ عبارة عن جهاز إيديولوجيّ عائد للدولة، الأمر الذي يجعله، بوصفه كذلك، مدمجاً في نسق سيطرة الطبقة المسيطِرة. هذا أيضاً غير دقيق.

لفهم هذه المشاكلات، وهي مهمّة، ينبغي تركيز الانتباه على التمييز بين جهاز الدولة (القمعيّ) وأجهزتها الإيديولوجيّة. يدخل في تشكيل جهاز الدولة القمعيّ، وهو موحَّد ومحدَّد جيّداً[1]: رئاسة الدولة، الحكومة وإدارتها، وسيلة السلطة التنفيذيّة، القوّات المسلّحة، قوى الأمن، القضاء وتجهيزاته (محاكم، سجون، إلخ). يُسجَّل التدقيق بأنّ رئيس الجمهوريّة، الذي يمثّل وحدة الطبقة المسيطِرة ومشيئتها، مع الحكومة التي يتولّى قيادتها، والإدارة، هم في عداد جهاز الدولة، ويشكّلون بالتالي هذا الجزء من جهاز الدولة الذي يقود الدولة وسياستها. يُسجَّل أنّ الإدارة، رغم ادّعاءاتها بأنّها «تخدم المصلحة العامّة» وتلعب دور «الخدمة العامّة»، تدخل هي الأخرى في تشكيل جهاز الدولة

(١) عبارة مشطوبة: «وليس في صيغة الجمع مثل الأجهزة الإيديولوجيّة الخاصّة بالدولة».

القمعـيّ. فبكونها مكلَّفة تطبيق سياسة الحكومـة البرجوازية بتفاصيلها، تكون مكلَّفة كذلك مراقبة حسن تنفيذ تلك السياسة، بالتالي المصادقة عليها، بالتالي قمـع الذيـن يخالفونها، وإذا كانت تـؤدّي وظائف تبدو متعلّقـة بجميع أعضاء قطـاع اجتماعـيّ معيّـن (التعليـم، وسائل الاتصـال، البريد والبـرق والهاتف، الأشـغال العامّة، إلخ) فالتجربة تبيِّن أنّ المصالح الطبقيّة تسيطِر بصورة عامّة علـى تلـك النشاطـات «المحايدة» في الظاهـر، بالنظر إلـى أنّ، ونكتفي بإيراد الأمثلة الثلاثة التالية: أشغال البنية التحتيّة تفيد التروستات في أغلب الأحيان، والتعليـم يتبع متطلّبات التجديد المـاديّ والإيديولوجيّ لقوّة العمل، ووسائل الإعلام الجماهيـريّ موضوعة في تصرَّف الصراع الطبقيّ الإيديولوجيّ الذي تخوضه الطبقة المسيطِرة، إلخ. وهذا كلّه وسط تناقضات عديدة.

أمّـا بعد، بالعودة إلى ما يخصّ **الحكومة**، فهـي، مع كونها (إلى هذا الحدّ أو ذاك) «مسـؤولة» أمـام جمعيّة وطنيّة ومجلس شـيوخ منتخَبَيْـن (عندنا [في فرنسـا] بالاقتـراع العامّ)، إنّما تتبع جهـاز الدولة القمعـيّ. أعضاؤها (وجميع الموظّفين التابعين لهم) يشكّلون ما سنسـمّيه **جهاز الدولة السياسـيّ**، باعتباره جزءاً لا يتجزّأ من جهاز الدولة القمعيّ.

سنطلـق، فـي المقابـل، تسـمية: الجهـاز الإيديولوجـيّ العائـد للدولـة السياسي، على «النسق السياسيّ»، الذي في إمكاننا أن نطلق عليه كذلك تسمية «التكوين [الدستور] السـياسيّ» لتشكيلة اجتماعيّة معيّنة: آخذين في الحسبان كـون هذا النسـق يمكن أن يتغيّـر تحت سيطـرة الطبقة الواحدة نفسـها. هكذا تمكّنـت البرجوازيّة مـن ممارسة دكتاتوريّتهـا الطبقيّة [في الحالة الفرنسـيّة]، علـى التوالي في ظـلّ: جمهوريّة [دافعـي ضريبة] حقّ الاقتـراع الديمقراطيّة، ثـمّ الأمبراطوريّـة، فالمَلكيّـة الميثاقيّـة، فالمَلكيّـة الدستوريّـة، فالجمهوريّـة، فالقيصريّة، فالجمهوريّة البرلمانيّـة، وحاليّاً الجمهوريّة الرئاسيّة، بعد المرور، في ظلّ الاحتلال [الألمانيّ]، بالفاشيّة.

في الإمكان إذاً أن يُعَرَّف جهاز الدولة الإيديولوجيّ السياسيّ بنمط تمثيل

(أو عدم تمثيل) «الإرادة الشعبيّة»، التي يُفترَض أن تكون الحكومة «مسؤولة» أمام ممثّليها. لكن من المعلوم أنّ تحت تصرُّفها عدداً من الوسائل المهمّة للتملّص من هذه «المسؤوليّة»، تماماً مثلما تجد الدولة البرجوازيّة تحت تصرُّفها حِيَلاً لا عدّ لها للالتفاف على لعبة الاقتراع العامّ عندما تَقبَل إقراره (نظام ضريبة حقّ الاقتراع، استبعاد تصويت النساء والشباب، انتخاب على عدّة درجات، مجلس مزدوج، «فصل السلطات»، تزوير الانتخابات، إلخ). إنّ ما يسمح، في آخر المطاف، بالكلام على «النسق السياسي» باعتباره «جهاز دولة إيديولوجيّ»، هو التخيّل، الذي يتجاوب مع حقيقة معيّنة، بأنّ مكوِّنات هذا النسق، كما قاعدة تشغيله، **تستند إلى الانتخاب الحرّ لممثّلي الشعب، من قِبَل الشعب، تِبْعاً للـ«فِكَر» التي يكوِّنها كلّ فرد عن السياسة التي يتوجّب على الدولة اتّباعها.**

على قاعدة هذا التخيّل (إذ إن سياسة الدولة تتحدَّد في آخِر المطاف بمصالح الطبقة المسيطِرة في صراعها الطبقيّ) تشكّلت «الأحزاب السياسيّة» التي يُفترَض أنّها تمثِّل الخيارات المتعارضة الكبرى لسياسة تتَّبعها الأُمّة. يستطيع كلّ فرد عندئذٍ التعبير عن رأيه «بحُرّيّة» بتصويته للحزب السياسيّ المفضّل في نظره (إن لم يكن هذا الحزب محظوراً). للتسجيل أنّ هناك حقيقة ما في الأحزاب السياسيّة. إنّها تمثِّل إجمالاً مصالح الطبقات الاجتماعيّة المتضادّة في صراع الطبقات، أو الفئات الاجتماعيّة التي تحاول تغليب مصالحها الخاصّة عبر النزاعات الطبقيّة. وعبر هذا الواقع يظهر أخيراً إلى هذا الحدّ أو ذاك، رغم عوائق الحِيَل الانتخابيّة، التضادُّ الطبقيّ الأساسيّ.

يمكن في جميع الأحوال أن يُستنتَج من هذا التحليل، إذا صحّ، أنّ من غير الجائز، تحت أيّة صفة، القول، كما شاء البعض أن يُقوِّلني، لمحاصرتي في «نظريّة» تنفي كلّ إمكانيّة للصراع الطبقيّ، إنّ كلّ حزب سياسيّ، وبالتالي أحزاب الطبقة العاملة أيضاً، هي أجهزة إيديولوجيّة عائدة للدولة، مدمجة في «النسق» البرجوازيّ، وهي، تِبْعاً لذلك، عاجزة عن خوض صراعها الطبقيّ. إذا

صحّ ما قلتُه هنا، يكون من الواضح أنّ وجود الأحزاب السياسيّة، بعيداً عن كونه ينفي ذلك الصراع، إنّما يقوم عليه بالكامل. وإذا كانت الطبقة البرجوازيّة تحاول باستمرار ممارسة هيمنتها الإيديولوجيّة والسياسيّة على أحزاب الطبقة العاملة، فهذا كذلك شكل من أشكال صراع الطبقات، ولا تتوصّل البرجوازيّة إلى ذلك إلّا بقدر وقوع الأحزاب العمّالية في فخّها، إمّا لكون قادة تلك الأحزاب مأخوذين بالتهويل (أنظر الاتحاد المقدّس [القوميّ في الحرب العالميّة الأولى])، أو حتّى، بكلّ بساطة، بـ«الشراء»، وإمّا لكون قاعدة الأحزاب العمّاليّة منقادة لصَرْفها عن المهمّات الثوريّة مقابل امتيازات مادّيّة (الأرستقراطيّة العمّاليّة)، أو نتيجة وقوعها تحت تأثير الإيديولوجيا البرجوازيّة (التحريفيّة).

كلّ ذلك يمكن أن يظهر بمزيد من الوضوح لدى النظر إلى الأحزاب العمّالية الثوريّة، كالأحزاب الشيوعيّة مثلاً. فهي، كمنظّمات للصراع الطبقيّ الخاصّ بالطبقة العاملة، تكون بالطبع بعيدة كلّ البُعد عن مصالح الطبقة البرجوازيّة، وعن نسقها السياسيّ. وتكون إيديولوجياها (التي على أساسها تجتذب الأعضاء) مضادّة للإيديولوجيا البرجوازيّة. ولا يكون لشكل تنظيمها (المركزيّة الديمقراطيّة) أي شيء مشترك مع أشكال تنظيم الأحزاب البرجوازيّة، بل وحتّى الأحزاب الاشتراكيّة الديمقراطيّة والاشتراكيّة. فما ترمي إليه ليس أن تقصر عملها على خوض صراع الطبقات في البرلمان، بل أن تجعله يطاول مجمل نشاط الشغّيلة، من الصراع الطبقيّ الاقتصاديّ حتّى الصراع الطبقيّ السياسيّ والإيديولوجيّ. غايتها الأخيرة ليست «أن تشارك في الحكومة»، بل أن تقلب سلطة الدولة البرجوازيّة وتدمّرها.

ينبغي الإصرار عل هذا الأمر، نظراً لكون معظم الأحزاب الشيوعيّة الغربيّة تعلن اليوم أنّها «أحزاب حكومة». لا يمكن، على أيّ اعتبار، تعريف حزب شيوعيّ كـ«حزب حكومة» برجوازيّة، ولا حتّى حكومة في مرحلة دكتاتوريّة البروليتاريا.

هذه نقطة بالغة الأهميّة. ذلك أنّ حزباً شيوعيّاً لا يستطيع أن يدخل

في حكومة دولة برجوازيّة (حتّى لو كانت هذه الحكومة حكومة «يسار» وحدويّ عازم على تنفيذ اصلاحات ديمقراطيّة) من أجل «إدارة» شؤون دولة برجوازيّة. كما أنّه، كذلك، لا يستطيع أن يدخل في حكومة لدكتاتوريّة البروليتاريا، معتبراً أنّ غايته القصوى إدارة شؤون دولة يتوجّب عليه التحضير لتدميرها. فهو، بالفعل، لن يتمكّن من الإسهام بتدميرها، إذا كان يكرّس قواه كلّها لتلك الإدارة. لا يمكن لحزب شيوعيّ إذاً، على أيّ اعتبار، أن يتصرّف كـ«حزب حكومة»، إذ إنّ كونه «حزب حكومة»، يعني كونه «حزب دولة»، الأمر الذي يؤول إمّا إلى خدمة الدولة البرجوازيّة، إمّا إلى الإسهام في تأبيد دولة دكتاتوريّة البروليتاريا، هذه التي يتعيّن عليه الإسهام بتدميرها.

ما يجعل فَهْمَ هذا التنافر [بين حزب شيوعيّ ودولة] ممكناً، هو، في الحكم الأخير، الممارسة السياسيّة التي تُميِّز حزباً شيوعيّاً. إنّه، بالفعل، صاحب «ممارسة سياسيّة» (باليبار) مغايرة تماماً لِما لدى حزب برجوازيّ. إنّ حزباً برجوازيّاً يجد في تَصرُّفه دعم البرجوازيّة الموجودة في الساحة ومواردَها، وسيطرتَها الاقتصاديّة، والاستغلال الذي تمارسه، وجهاز دولتها، والأجهزة الإيديولوجيّة العائدة لدولتها، إلخ. وهو ليس في حاجة ذات أولويّة، كي يوجد، إلى توحيد الجماهير الشعبيّة التي يريد أن يكسب دعمها لطروحاته: النظام الاجتماعيّ نفسه يتكفّل بأداء هذا العمل من إقناع، ودعاية، وتجميع مناصرين. يكفي الحزبَ البرجوازيّ، في أغلب الأحيان، أن يُحْسن تنظيم حملته الانتخابيّة كي يجني الثمار التامّة النضج إذ تنتجها هذه السيطرة المحوَّلة إلى قَناعات نفعيّة. ثمّ إنّ هذا ما يجعل حزباً برجوازيّاً في غنى عن عقيدة قائمة على العِلم كي يوجَد: يكفيه أن يثمّر المواضيع المحوريّة العائدة إلى الإيديولوجيا السائدة، كي يكسب إلى جانبه «أنصاراً» مقتنعين سلفاً.

أمّا حزباً عمّاليّاً ثوريّاً، فعلى العكس، ليس لديه ما يقدِّمه للمنتسبين إليه، لا رواتب ولا منافع مادّيّة. إنّه يقدِّم نفسه على ما هو: منظّمة للصراع الطبقيّ العمّاليّ، لا حَوْلَ لها إلّا عقيدة قائمة على العِلم، والإرادة الحرّة للمنتسبين

إليها، بموافقة على أسس أنظمة الحزب. إنّه ينظّم أعضاءه حسب أشكال التنظيم المركزيّة الديمقراطيّة من أجل القيام بصراع الطبقات بأشكاله كافّة: الاقتصاديّ، والسياسيّ، والإيديولوجيّ. إنّه يرسم خطّه وممارساته السياسيّة لا على قاعدة الانتفاضة البسيطة يقوم بها العمّال المستغَلّون، بل على أساس من نظريّته العلميّة ومن تحاليل ملموسة للوضع الملموس، أي من ميزان القوى المعطى في الصراع الطبقي الراهن: إنّه بالتالي يأخذ في أدقّ الحسبان أشكال الصراع الطبقيّ المسيطِر وزخمه، كما تخوضه الطبقة المسيطِرة. فتِبْعاً لهذا «الخطّ» يكون في استطاعته تقدير فائدة و«صحة» توقيت الدخول في حكومة يسار لا تضع الدولة البرجوازيّة في قفص الاتّهام، على أن يتوخّى من ذلك خوض صراعه الطبقيّ الخاصّ من داخلها، وبأهدافه الخاصّة. وهو في كافّة الأحوال يعمل دائماً على إخضاع ما يخصّ المنظّمة العمّاليّة من مصالح وممارسات آنيّة للمصالح المستقبليّة العائدة للطبقة العاملة. إنّه يُخضِع تكتيكه لاستراتيجيا الشيوعيّة، أي لاستراتيجيا إقامة المجتمع اللاطبقيّ.

الشيوعيّون على حقّ، وفق هذه الشروط، في الكلام على حزبهم كـ«حزب من طراز جديد»، مختلف تمام الاختلاف عن الأحزاب البرجوازيّة، وفي الكلام على أنفسهم كمناضلين من «طراز جديد»، مختلفين تمام الاختلاف عن السياسيّين البرجوازيّين. ممارستهم للسياسة، سواء أكانت محظورة قانوناً أو قانونيّة، خارج البرلمان أو برلمانيّة، لا شأن لها على الإطلاق مع الممارسة السياسيّة البرجوازيّة.

قد يقال إنّ الحزب الشيوعيّ يتشكّل هو الآخَر، مِثل الأحزاب البرجوازيّة، على أساس إيديولوجيا، وهو نفسه يُسمّيها كذلك، الإيديولوجيا البروليتاريّة. هذا صحيح. ففي الحزب الشيوعي أيضاً تقوم الإيديولوجيا بدور [عامل تماسك] «إسمنت» (غرامشي) لمجموعة اجتماعيّة محدَّدة. فيه أيضاً تقوم الإيديولوجيا بـ«استدعاء الأفراد على أنّهم ذوات»، وتُشكِّل المحرِّك لفعلهم الذاتيّ والموضوعيّ. لكنّ ما يسمّى بالإيديولوجيا البروليتاريّة ليس الإيديولوجيا

محض العفويّة الخاصّة بالپروليتاريا. إذ إنّ الپروليتاريا تحتاج، كي توجد كطبقة تعي وحدتها، وفاعلة، ليس إلى خبرة (ما خبِرتْه ولا تزال من خوضها صراعات الطبقات منذ أكثر من قرن) وحسْب، بل إلى معارف موضوعيّة تُقدِّمها لها النظريّة الماركسيّة. فعلى القاعدة المزدوجة لهذه التجارب، إذ تُنيرها النظريّة الماركسيّة، تتشكّل إيديولوجيا الپروليتاريا، كإيديولوجيا جماهيريّة، قادرة على توحيد طليعة الطبقة العاملة وعلى تعزيز تماسكها، في منظّماتها الموقوفة لخوض الصراع الطبقيّ. هي إذاً إيديولوجيا بالغة الخصوصيّة: إيديولوجيا في الشكل، إذ إنّها، على المستوى الجماهيريّ، تعمل كأيّة إيديولوجيا («مستدعيةً» الأفراد على أنّهم ذوات)، لكن نظريّة علميّة في المضمون (نظراً إلى كونها مبنيّة على قاعدة من نظريّة علميّة لصراع الطبقات).

إيديولوجيا، هذا صحيح: لكن ليس أيّة إيديولوجيا. كلّ طبقة تتعرّف ذاتها بالفعل في إيديولوجيا خاصّة وغير اعتباطيّة، تلك القادرة على توحيدها، وعلى توجيه صراعها الطبقيّ. نعرف أنّ الطبقة الاقطاعيّة كانت تتعرّف ذاتها هكذا في الإيديولوجيا الدينيّة أو الدين المسيحيّ، وأنّ الطبقة البرجوازيّة كانت تتعرّف ذاتها على النحو نفسه، أقلّه إبّان سيطرتها بلا مُنازِع، في الإيديولوجيا الحقوقيّة. أمّا الطبقة العاملة فهي، مع كونها تستجيب بإحساسها حتّى لعناصر من الإيديولوجيا الدينيّة والأخلاقيّة، إنّما تتعرّف ذاتها في الإيديولوجيا السياسيّة في المقام الأوّل، ليس في الإيديولوجيا السياسيّة البرجوازيّة، بل في الإيديولوجيا السياسيّة الپروليتاريّة، إيديولوجيا صراع الطبقات في سبيل إزالة الطبقات، وفي سبيل إقامة الشيوعيّة. هي ذي الإيديولوجيا التي تشكّل الإيديولوجيا الپروليتاريّة، العفويّة في أشكالها الأولى (الاشتراكيّة الطوباويّة)، ثمّ المثقّفة منذ اندماج الحركة العمّاليّة والنظريّة الماركسيّة.

يظنّ البعض أنّ إيديولوجيا كهذه إنّما كانت نتيجة التعليم الذي بثّه مثقّفون (ماركس، إنجلز) في الطبقة العاملة، فتقبّلتها هذه الأخيرة ولا أحد يعرف لماذا. وهي كذلك، على غير ما كان كاوتسكي يريده، لم يَجْرِ «إدخالها

إلى الطبقة العاملة من الخارج»، إذ إنّ ماركس وإنجلز ما كانا لِيتمكّنا من تصوّر نظريّتهما لو انّهما لم يبنياها على مواقف نظريّة طبقيّة، نتيجة انتمائهما الفعليّ إلى الحركة العمّاليّة كما كانت في زمنهما. فهذه الإيديولوجيا، الناتجة عن اندماج الحركة العمّاليّة والنظريّة الماركسيّة، كانت، في حقيقة الأمر، نتيجة صراع طبقيّ طويل، بتواتر معاركه القاسية، وما زال يتواصل، عبر انشقاقات دراماتيكيّة، يتحكّم بها خوض الإمبرياليّة للصراع الطبقيّ.

هذه الحقيقة تعيد طرح مسألة الإيديولوجيا والممارسة الإيديولوجيّة. ليس مسألة آليّتها، التي سبق توضيحها تقريباً، بل مسألة ما يصاحبها من «وَهْم». إذ رأينا للتوّ، في ما يتعلّق بالإيديولوجيا البروليتاريّة، أنّ من الممكن لإيديولوجيا ما أن تكون إيديولوجيّا بشكلها فقط، مع كونها عِلميّة بمضمونها. كيف يكون هذا ممكناً، إن لم تكن الإيديولوجيا إلّا مجرّد خطأ بسيط، بل وهماً والواقع، ما من إيديولوجيا في العالَم تكون اعتباطيّة خالصة، حتّى عندما يتعلّق الأمر بالدين. فهي تشير دائماً إلى مسائل وقضايا حقيقيّة، مع كونها ترتدي شكلاً من سوء التعرُّف، وبالتالي وهميّاً بالضرورة. هذا الطابع المزدوج للإيديولوجيا هو ما أرَدْتُ جعله محسوساً عندما قُلتُ إنّها تَعَرُّف في شكل سوء تَعَرُّف، وتلميح إلى حقيقة في شكل تَوَهُّمها[1].

هذا ماقُلتُه: تَوَهُّم، وليس خطأ فقط. إذ إنّ مَن يُخطِئ يُخطِئ، وانتهى الأمر: ويوم يكتشف خطأه يعترف به، ويتخلّى عنه، ويعتنق الحقيقة. أمّا الوهم فبطبيعته عنيد، كما يوصف: إنّه يدوم، ساخراً، على نحو ما، من الحقيقة. ذلك أنّ شيئاً ما فيه له «مصلحة» في أن يدوم، أو في إدامته. هناك سبب ما يفعل فعله في الوهم، ولا يستطيع الوهم أن يعرفه (هو يُسيئ تَعَرُّفَه بالضرورة)، وله مصلحة في ذلك الاستمرار في الخطأ. ولمّا كان ذلك السبب لا يمكن أن يكون في «الموضوع» على نحو كونه في الذات مع تَخطّيها، فهذا يعود إلى كونه سبباً

(١) «الإيديولوجيا والأجهزة الإيديولوجيّة الخاصّة بالدولة»، في: حول إعادة الإنتاج. م س، ص٢٨٩.

اجتماعيّاً، وإلى أنّ ما يخدمه هذا السبب، من «مصالح» قابلة للديمومة، عبارة عن «مصالح» عائدة إلى «مسبِّبات» معيّنة أو «قِيَم» اجتماعيّة. وعلى مستوى هذه الأخيرة إذاً ينبغي البحث عن تعليل الطابع المزدوج للإيديولوجيا.

لنفترض إذاً أنّ النظام الاجتماعيّ السائد يرى ضرورة في أن يكون جميع الأعضاء في المجتمع، سواء أكانوا من سادته، أم مسودين ومستغَلّين، متقبِّلين بملء حرّيتهم «بديهيّات» معيّنة، كوجود الله، أو أخلاق متعالية، أو وجود الحرّيّة الأخلاقيّة والسياسيّة، أو مرويّات مختلفة تماماً، أكثر بساطة أو أكثر تعقيداً – سنرى حينئذٍ قيام نسق من التمثّلات يَحضر دون أن يُعزى إيجاده إلى أحد، ويكون، في الوقت نفسه، «صحيحاً»، بقدر ما يأخذ في حسبانه حقائق يعيشها البشر، و«خطأً»، بقدر ما يفرض الحقيقة التي «يَملِك» على تلك الحقائق، كي يعطيها معناها «الحقيقيّ»، ويحصرها في هذا المعنى، مع منع الخروج منه للتحقّق عن كثب من صحّة تلك الحكاية الجميلة كلّها. هذا ما سيُسفِر عن الإيديولوجيا، معرفة/ سوء تَعَرُّف، تلميح/ ايهام، نسق دون خارج ممكن يُمكِن أن يُقارَن به/ نسق عبارة عن «خارج» بحت، كونه يشمل كلّ ما في العالَم، ويعلن، قبل أقلّ اختبار، حقيقة كلّ شيء.

لا بدّ هنا من أن يقال إنّ هذا التعريف الغريب لا يَعني الإيديولوجيات وحدها. فالفلسفات المثاليّة هي كذلك من هذا القبيل: إنّها لا تحتمل وجود خارج، وهي، حتّى لو كانت، في أغلب الأوقات، تعترف بوجود العالَم الخارجيّ، إنّما تمتصّه بكامله وتمتلك مسبّقاً حقيقة كلّ شيء ماضياً وحاضراً وآتياً. إنّها، على هذا النحو، ليست عدا «خارج» خالص. وليس الفلاسفة المثاليّون وحدهم من يشتغل على هذا النحو. حتّى أنّ علوماً بعينها، رغم «القطع» الذي يميّزها عن الإيديولوجيا، يمكن أن تقع في الإيديولوجيا. الماركسيّة نفسها، إبّان الحقبة الستالينيّة، اشتغلت على هذا النحو، داخل إناء مغلق، دون خارج، أي سائدة على الخارج دونما استثناء، باعتباره «خارجاً» خالصاً لا يتزحزح.

إن كانت الإيديولوجيا تتجلّى هكذا، بشكل مزدوج، معرفة ولكن سوء

تَعَرُّف، يغدو من المفهوم أن تكون غير منقطعة مسبّقاً، وجذريّاً، عن كلّ إمكانيّة للمعرفة، وبالتالي عن المعرفة العِلميّة. وبالفعل، يقدّم التاريخ لنا المثل باستمرار عن علوم تولَد، بالـ«قَطْع»، من الإيديولوجيا التي تُرسيها، ليس بمجرّد أن «تُقلَب» [رأساً على عَقب]، على نحو ما ادّعاه ماركس وانغلز بشيء من التسرّع، بل نتيجة صِلات معقَّدة التراكيب، حيث تتدخّل ممارسات مادّيّة، محكومة بـ«علاقات الإنتاج النظريّة»، هذه الكناية عن عناصر من إيديولوجيا وفلسفة.

هكذا تحتلّ الإيديولوجيا موقعاً رئيسيّاً في مجمل الممارسات وفي تجريداتها. ١- ما من ممارسة إلّا ومحكومة بإيديولوجيا. ٢- يوجد إيديولوجيات محلّيّة ومناطقيّة. ٣- الإيديولوجيا تتوحّد مَيْليّاً في إيديولوجيا مسيطِرة بتأثير من صراع الطبقة المسيطِرة للتشكُّل كطبقة قائدة، متسلِّطة. ٤- تميل الإيديولوجيا المسيطِرة إلى أن تدمج في نسقها الخاصّ عناصر من الإيديولوجيا المسيطَر عليها، فتكون هذه على هذا النحو مُستوعَبةً في تلك. ٥- تفعل الإيديولوجيا فعلها مستدعيةً الأفراد كذوات. ٦- الإيديولوجيا مزدوجة: معرفة - سوء تَعَرُّف، تلميح - إيهام. ٧ - ليس للإيديولوجيا خارج، وهي ليست مُجرَّد خارج. ٨ - الإيديولوجيا تَحكُم الفلسفة من الخارج، في أشكال صراع الأخيرة. ٩ - الإيديولوجيا تُشَكِّل جزءاً من علاقات الإنتاج النظريّة التي تدخل في تكوين كلّ عِلم. ١٠- يمكن لعِلم ما أن يُمارَس كإيديولوجيا فيهبط إلى مستواها. ١١- الإيديولوجيا البروليتاريّة إيديولوجيا خاصّة، هي نتيجة اندماج الإيديولوجيا العفويّة العائدة للبروليتاريا والنظريّة الماركسيّة المتعلّقة بقوانين صراع الطبقات.

يمكن الاستنتاج من ذلك أنّ ما مِن صراع طبقيّ، أي من ممارسة سياسيّة، إلّا تحت تأثير إيديولوجيا. لكن هذا يقودنا إلى معالجة مسألة الممارسة السياسيّة.

١٣

الممارسة السياسيّة[١]

يقول ماركس نفسه إنّ الجوهريّ في الممارسة السياسيّة كان معروفاً أنّه يتشكّل من الصراع الطبقيّ، لكن يقول كذلك إنّه لم يكن هو من اكتشف الطبقات وصراعها، بل اكتشفها اقتصاديّون برجوازيّون (من مكياڤيللي إلى اقتصاديّي مطلع القرن التاسع عشر ومؤرّخيه).

هذه الملاحظة، التي لم يعبّر ماركس عنها إلّا مرّة واحدة، سنة ١٨٥٢، ليست من نافل القول، إذ إنّها وردت في الرسالة نفسها التي أشار فيها إلى أنّ ما يعود إليه شخصيّاً هو أنّه «قدّم البرهان على ضرورة دكتاتوريّة البروليتاريا[٢]». لكنّ من أهمّيتها أيضاً أنّها، على عكس ما يظنّه بعض الماركسيّين «اليساريّين» في النظريّة، كانت البرجوازيّة تعرف تماماً ما هي السياسة، والطبقات، وصراع الطبقات. لكنّ هذه البرجوازيّة كانت مع ذلك مخطئة باعتقادها أن أشكال الممارسة السياسيّة (بالتالي أشكال صراع الطبقات) كانت هي هي في كل مكان ودائماً، مع اختلافات ظرفيّة بسيطة، بالتالي «أبديّة». والحال أن ماركس يشدّد في الرسالة نفسها على التبعيّة التاريخيّة لهذه الأشكال بالنسبة إلى أنماط الإنتاج القائمة.

هذه التفاصيل، الطفيفة الأهمّيّة في الظاهر، هي التي تُميّز نظريّة الصراع الطبقيّ الماركسيّة عن النظريّة الكلاسيكيّة البرجوازيّة المتعلّقة بالصراع الطبقيّ نفسه. فعلاً، لم يتوصّل المنظّرون البرجوازيّون أبداً إلى اكتشاف

---

(١) حسب المخطوطة «فلسفيّة»، ولا يخفى أنّ ذلك نتيجة لهفوة.

(٢) رسالة إلى جوزيف ڤايديماير مؤرّخة في ٥ آذار مارس ١٨٥٢ في مراسلات ماركس-إنجلس: *Correspondance Marx-Engels,* « Lettres sur le Capital », Paris, Editions Sociales, 1964, p. 59.

«القاعدة» التي يتجذّر فيها صراع الطبقات: علاقة الإنتاج، الاستغلال الطبقيّ، وبتعبير آخَر، الصراع الطبقيّ في الإنتاج، أو «الصراع الطبقيّ الاقتصاديّ»، الذي يتغيّر تِبْعاً لأنماط الإنتاج.

يمكن القول بالفعل، بتعبير مبَسَّط، إنّ النظريّة البرجوازيّة الكلاسيكيّة المتعلِّقة بصراع الطبقات هي نتيجة تلاقٍ تنازعيّ بين طبقات متواجدة سَلَفاً.

لدينا في الحرب والغزو التمثيل الأكثر كلاسيكيّة لذلك التلاقي. هكذا كان المنظّرون الإقطاعيّون والبرجوازيّون يتصوّرون الأمور في القرنين السابع عشر والثامن عشر: عندما اجتاح «البرابرة» أراضي الأمبراطوريّة الرومانيّة، قاموا باستعباد سكّانها وجعلوا منهم أقناناً: هكذا سيطرت طبقة البرابرة، بفعل الغزو المظفَّر، على طبقة السكّان الأصليّين، الذين كانوا واقعين سابقاً تحت سيطرة الرومان. وكان ذلك منشأ الإقطاعيّة، هذا «النظام القوطيّ» (مونْتِسْكيو) الذي ساد أوّلاً في غابات جرمانيا، حيث لم يكن الملك إلّا «أوّلاً بين متساوين من سادة الإقطاعات»، في نوع من ديمقراطيّة محاربين. ولم يكن أولئك المنظِّرون لِيوفِّروا شَجبَهم العاداتِ السيّئة لدى ملوك فاسدين تحالفوا لاحقاً مع «عامّيّين» ليفرضوا سلطتهم على أسياد من أقرانهم السابقين.

كان منظِّرو البرجوازيّة يردّون على ذلك بأن ما فَعَله أولئك الملوك لم يكن سوى إعادة العمل بالحقّ السياسيّ العائد للامبراطوريّة الرومانيّة لإخضاع فئة من النبلاء المشاغبين كانت بحروبها الدائمة توقع أشدّ الأذى بالشعب في أعماله. نجد هنا أيضاً طبقتين متواجهتين: الملك والعامّة من جهة، يضطلعون بالإدارة والإنتاج، وفئة النبلاء المستغِلّة من الجهة الأخرى، تعيش على أسلاب الحرب التي يدفع الشعب كلّ تكاليفها. لكن، في الحالتين، هناك في منشأ هذه العلاقات السياسيّة، بالتالي في منشأ هذا النزاع، **التلاقي** نفسه **الخارجيّ** الخالص: المتمثّل بالغزو العسكريّ[1].

(١) يلخّص ألتوسّير في حول إعادة الإنتاج نظريّتيْ التلاقي الإقطاعيّتين على نحو مختلف بعض الشيء، م س، ص ٢٠٥-٢٠٦، الهامش.

مع ذلك، كان أكثر منظِّري البرجوازيّة عمقاً، السَلَف المباشر لماركس، مكياڤيللي، قد ذهب أبعد من أقرانه. فهو أدرك أنّ العلاقة السياسيّة ليست مصادفةً أو تلاقياً، بل هي تناحريّة بالضرورة، وأنّ النزاع يأتي أوّلاً، وأنّ السيطرة والإخضاع يحكمان الأشكال والممارسات السياسيّة كلّها. واستخلص من ذلك نتائج بالغة الأهمّيّة بالنسبة إلى الممارسة السياسيّة: ينبغي الاستناد إلى الشعب لإلزام كبار القوم حدَّهم، إلخ. لكنّ مكياڤيللي لم يكن يرى، أو لم يكن يقول بوضوح، إنّ هذا التناحر السياسيّ متجذّر في تناحر قائم على الاستغلال **في الإنتاج بالذات.**

في حقيقة الأمر، كان ينبغي، لفهم طبيعة الممارسة السياسيّة لدى البرجوازيّة، المضيّ قُدماً، وطَرْح مسألة تجذّر هذه الممارسة في نمط الإنتاج الرأسماليّ. لم يكن نمط الإنتاج هذا، زمن مكياڤيللي، قد ترسّخ بعد بما فيه الكفاية بحيث تظهر الأمور بوضوح.

ما هو نمط الإنتاج؟ إنّه طريقة في الإنتاج، **أي في التعدّي على الطبيعة لتُستخلَص منها المنتجات الضروريّة لمعيشة أناس في تشكيلة اجتماعيّة معيَّنة.** وهذه العلاقة مع الطبيعة، وهي علاقة مادّيّة وتقنيّة، تتوسّل علاقات اجتماعيّة محدَّدة وِفق كلّ نمط إنتاج: ليس أشكال التعاون في سيرورة العمل، وأشكال تقسيم العمل وتنظيمه، وحسْب، بل فوق كلّ شيء **علاقات تَملُّك أو عدم تَملُّك تقيمها فئات اجتماعيّة، مُعَرَّفة بهذه العلاقات مع وسائل الإنتاج المادّيّة.** فوحدة القوى المنتجة (وسائل إنتاج + قوّة عمل) مع علاقات الإنتاج، في ظلّ علاقات الإنتاج، هي بالتالي ما يُعَرِّف نمط إنتاج معيّن[1].

في المقابل، يجب ألّا يذهب بنا الظنّ إلى أنّ نمط الإنتاج يهبط من السماء ليستتبع، في أيّ وقت وفي أيّة ظروف، الناس المتواجدين في أيّة بقعة من العالم. كما يجب ألّا يذهب بنا الظنّ إلى أنّ نمط إنتاج معيّن يولّد من

(١) يستعيد ألتوسّير الطروحات الواردة في الصفحات العشر التالية في «التيّار الجوفيّ لمادّيّة التلاقي» (١٩٨٢) م س، ص ٥٧٠-٥٧٦.

داخله، آليّاً، نمط الإنتاج الذي سيليه، بشكله النهائيّ. يجب ألّا يذهب بنا الظنّ كذلك، رغم صياغات معيّنة متسرِّعة لماركس في مقدِّمة **مساهمة (١٨٥٩)**[1]، إلى أنّ علاقات الإنتاج تتكيّف بحيث تُلائم تَطوُّر نمط الإنتاج، وأنّ كلّ نمط إنتاج يكون على هذا النحو محدَّداً بدرجة تطوُّر قواه المنتجة، أو درجة تكيُّف علاقاته الإنتاجيّة. إنّنا في هذه التأويلات كلّها إزاء حتميّة آليّة وديالكتيك خَطّيّ. في حين أنّ الأمور أكثر تعقيداً في الواقع. ليس هناك من قَدَرٍ يفرض على نمط إنتاج معيَّن، بصورة آليّة، توليد نمط الإنتاج التالي.

لنأخذ حالة نمط الإنتاج الرأسماليّ مثلاً. إنّنا نعرف بأيّة حميّة استهزأ ماركس بالـ«نظريّة» الرأسماليّة المتعلِّقة ببدايات نشأة الرأسماليّة. كانت الرأسماليّة في نظر الإيديولوجيّين الرأسماليّين وليدة الشغّيل الصغير المستقلّ العارف كيف يُحجِم عن التمتّع الفوريّ بمنتجات عمله. فَوفْقاً لهذا التصوُّر، كان هناك في البدايات كثرة من الشغّيلة الصغار المستقلّين، يُنتِجون ما يؤمِّن الغذاء لهم ولامرأتهم ولأولادهم. وذات يوم، تسنّى لأحدهم، إذ أخذ يُنتِج ما يتعدّى حاجاته، أن يُحقِّق **فائضاً**، واستعمله في استئجار عمل من يشكو فقر الحال. كما تَنبَّه في الوقت نفسه إلى أنّ في استطاعته كذلك أن **يبادِل** قسماً من هذا الفائض مع سواه من المنتِجين الصغار المستقلّين، وأن يَتمّ، اصطلاحاً، تثبيت قيمة الوحدات المبادَلة، على نحوٍ مستقرّ، بواسطة **العملة المعدنيّة**.

من هنا وُلِدت تجارة المنتَجات وتجارة قوّة العمل. كان يجري بصورة طبيعيّة استخدام الأجير عن أريحيّة، لتجنيبه غائلة الجوع! لكنّ مُستخدِمَه لم يكن يعطيه كامل نتاج عمله: فقط ما يكفي لتأمين غذائه، هو وأسرته. من هنا وُلِد **استثمار العمل**. في حين أنّ المنتِج الصغير المستقِلّ، وقد بات ربَّ عمل يستخدم عمّالاً أُجَراء، أو تاجراً يبيع فائض إنتاجه المتزايد، أخذ احتياطه المعدنيّ يتضخّم، وأصبح هكذا الرأسماليّ الأوّل: وذلك، في الحقيقة، بفضل التقشّف، والمواظبة، والكرم! وكان ذلك الطريقة الفضلى لدى إيديولوجيّي

---

(١) مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي، مقدّمة ١٨٥٩، م س، ص ٥.

الرأسماليّة للبرهان ١ ـ على أنّ الرأسماليّة، لكونها طبيعيّة المنشأ، كانت موجودة دائماً. ٢ ـ على أنّ الرأسماليّة، لكونها طبيعيّة المنشأ، ستبقى دائماً في الوجود. ٣ ـ الاعتداء على النظام الرأسماليّ إساءة ضدّ الطبيعة.

بيّن ماركس[1]، بالوثائق الدامغة، أن الأمور جَرَتْ على نحو مختلف تماماً. فهو بَرْهن أنّ الرأسماليّة، كنمط إنتاج، وُلِدتْ من «تلاقٍ» تاريخيّ ليست ضرورة تَحققُه مِن القَدَريّة في شيء، بين ١ ـ «**أصحاب المال**» الذين اكتنزوا ثروات بوسائل تعود إلى ما قَبل الرأسماليّة (رِبا، تجارة متوحّشة أو غير متكافئة، سرقة، نهب، الاستحواذ على أملاك عامّة، وضع اليد على ممتلكات صِغار المنتِجين، إلخ)، ٢ ـ «شغّيلة أحرار»، أي شغّيلة يملكون حرّيّة التصرّف بأجسادهم وبتحرّكاتهم، لكن انتُزِع منهم بالعنف ما كان لهم من وسائل الشغل (أرض، أدوات)، وأخيراً ٣ ـ اكتشافات عِلميّة وتقنيّة مهمّة شكّلت ثورة في سيرورة العمل (البوصلة، أجهزة بصريّة، الآلة البخاريّة، آلة النسيج، إلخ).

يقال عادةً، في نظرة تعتمد رسماً اختزاليّاً، إنّ نمط الإنتاج الرأسماليّ كان نتاجاً لنمط الإنتاج الإقطاعيّ من داخل هذا الأخير إذ كان يتضمّن «بذرة» الأوّل. على هذا النحو كان يجري، من حيث الجوهر، تفكير الفيلسوف المثاليّ هيغل، مستخدِماً التمييز بين «الشيء في ذاته» (بذرة) و«الشيء لذاته» (بذرة نابتة). طبعاً، لم يكن من الممكن أن يولد نمط الإنتاج الرأسماليّ (أقلّه آنذاك) إلّا من داخل نمط الإنتاج الإقطاعيّ. لكنّ ولادته فيه جرت على نحو غريب، ولم يلفت الانتباه، حتّى، ربّما، من جانب ماركس. ذلك أنّ «**أصحاب المال**» أولئك، أسلاف البرجوازيّين، البرجوازيّين مسبَّقاً من حيث وظيفتهم، بما فيه الدور السياسيّ الذي كانوا يمارسونه في دولة المَلَكيّة المطلَقة، أو الآيلة إلى أن تصبح كذلك، أولئك البرجوازيّين، لم يكونوا برجوازيّين جميعاً من حيث منشَئِهم الاجتماعيّ، ولا حتّى من حيث مكانتهم في المجتمع. كان من بينهم عدد من الأرستقراطيّين، يتعاطون التجارة والأعمال المصرفيّة (أنظر

---

(١) جرى تقديم هذا الطرح في نصّ ألتوسّير: «كتاب حول الإمبرياليّة» (١٩٧٣). (غير منشور).

ألمانيا وهولندا). والأكثر إثارة للدهشة، أنَه كان من بينهم عدد من أرستقراطيّي الأرض، من كبار الملّاكين العقاريّين، الذين، لسبب أو لآخر (في اسكتلندا كان الدافع: الاستحواذ على أراض واسعة للصيد!) استولوا على حقول صِغار المنتِجين وألْقوا بهم إلى الشارع، أو انّهم انصرفوا أيضاً إلى استثمار مناجم موجودة في أراضيهم، أو استعملوا الطاقة المائيّة المولَّدة من الأنهار ومن مجاري المياه التي تجتاز تلك الأراضي، كي يقوموا بتأسيس الصناعات التعدينيّة (فرنسا نفسها). لقد شارك هؤلاء الإقطاعيّون إذاً، **لأسباب عائدة لهم**، لكنّها **تلاقت** والأسباب التي تخصّ البرجوازيّة أصلاً، في «تحرير» (أي في انتزاع مِلْكيّة) الشغّيلة الذين لا يُستغنى عنهم في تَشَكُّل الإنتاج الرأسماليّ.

من الصواب إذاً[1] أن يُقال إنّ **نمط الإنتاج الرأسماليّ قد تلاقى مع البرجوازيّة** (ومع اقطاعيّين اصبحوا برجوازيّين)، أو بتعبير أدقّ إنّه وُلد لدى تلاقي هذه السيرورات المستقلّة التي تأثّر بها معاً، وفي الوقت نفسه، **اقطاعيّون** كانوا قد أثْروا أو ملّاكون عقاريّون طمّاحون إلى تركيز ممتلكاتهم أو استثمارها، **وبرجوازيّون** وُلِدوا من التجارة الدوليّة (إذاً جميعهم من «أصحاب المال»)، وأخيراً **الشغّيلة «المحرَّرون»** بتجريدهم من ممتلكاتهم.

إذا ما نظرنا إلى الأمور على هذا النحو، نكون بطبيعة الحال قد أقرّينا بأنّ نمط الإنتاج الرأسماليّ قد وُلِد فعلاً من داخل نمط الإنتاج الإقطاعيّ، **لكن بتضافر سيرورات مستقلّة نسبيّاً**، وكان من الممكن ألّا تتلاقى، أو أن تتلاقى في ظروف لا تسمح بظهور نمط الإنتاج الرأسماليّ[2]. والدليل تَوَفُّر التبريرات كافّة للظنّ أنّ **نمط الإنتاج الرأسماليّ قد وُلِد ومات عِدّة مرّات في التاريخ**، قبل أن بات قابلاً للديمومة: مثلاً، في الحاضرات الإيطاليّة في وادي نهر بو، حوالى نهاية القرن الرابع عشر، حيث كانت تتواجد مجتمعةً شروطٌ مدهشة، كالصناعة الكبرى التي تعتمد الآلة الميكانيكيّة (بفضل الطاقة المائيّة)،

---

(١) ملاحظة هامشيّة من ألتوسّير: إيف دورو Yves Duroux.

(٢) في نسخة الآلة الكاتبة: «الإقطاعيّ». ولا يخفى أنّ ذلك نتيجة لهفوة.

والعمل المأجور، وحتّى العمل المقسَّم. يمكن تالياً، ضمن هذا التصوُّر، البدء بالتفكير في الدور الاجتماعيّ والسياسيّ الفريد، والذي لا يَني يحيّر المؤرّخين، لبرجوازيّة تنتمي فعليّاً، للمفارقة، إلى نمط الإنتاج الإقطاعيّ(١)، مع كونها تسبق، كما بمشاركتها في دولة المَلَكيّة المطلقة، حلول نمط الإنتاج الرأسماليّ.

كانت تلك البرجوازيّة تسبق ذلك الحلول بقدْر ما كانت، كالأرستقراطيّة ماقبل الرأسماليّة، طبقة مستغِلّة تستلب فائض قيمة من شغّيلتها المأجورين، في المشاغل، والمناجم، والمرافئ. يمكن القول إنّ شرط الاستغلال هذا قد طبع بطابعه الممارسةَ السياسيّة العائدة للبرجوازيّة منذ بداياتها وبلا رجعة.

وقد طبعها بطابعه لسببين. أوّلاً لأنّ الممارسة السياسيّة البرجوازيّة كان يجب أن تأخذ في الحسبان بالضرورة الاستغلال الذي كانت توقعه بأُجَرائها، أقلّه دفاعاً عن نفسها ضدّ تمرّدهم. ثمّ لأنّ البرجوازيّة الفتيّة الصاعدة كانت أضعف من أن تستولي وحدها على سلطة الدولة، وكان لها المصلحة الجُلّى في توجيه غضب المستغَلّين +ليتركّز ضدّ الدولة الإقطاعيّة، أي في إقامة تحالف مع الخاضعين لاستغلالها ضدّ دكتاتوريّة الإقطاعيّة. ونظراً لكون الصراع الطبقيّ الذي خاضته البرجوازيّة ضدّ الإقطاعيّة لم يتوقّف عند استيلائها على سلطة الدولة، بل تَواصلَ بعد ذلك لمدّة طويلة، ضدّ ردود فعل الخصم نفسه، الذي لم يُلقِ السلاح، ونظراً لكون البرجوازيّة ظلّت لمدّة طويلة في حاجة إلى التحالف مع الخاضعين لاستغلالها كي يتيسّر لها التغلّب على هذا الخصم، كما ستواصل الممارسة نفسها، بعد أن يتمّ لها التغلّب على هذا الخصم، مع تركيز جهدها هذه المرّة على تقسيم الطبقة العاملة لتتحالف

---

(١) ورد اقتراح فكرة أنّ الرأسماليّة قد «وُلِدت وماتت عدّة مرّات» في «كتاب حول الإمبرياليّة»، م س. حول البرجوازيّة الإقطاعيّة باعتبارها «قطعة مندمجة بشكل مقبول في النسق الإقطاعيّ نفسه»، راجع: ألتوسّير، مونتسكيو. السياسة والتاريخ (*Montesquieu, La politque et l'histoire*, Paris, Puf, coll. « Quadrige », 1992 (1959), p. 114 ff).

مع القسم الذي كانت قد عرفت كيف تكسبه إلى جانبها، يكون مفهوماً أنّ الممارسة السياسيّة العائدة للبرجوازيّة كانت بالضرورة مطبوعة بطابع هذه الشروط الشديدة الخصوصيّة.

يجوز القول إذاً إنّ الممارسة السياسيّة المميِّزة للبرجوازيّة (مختلفة بذلك عن الممارسة السياسيّة الخاصّة بالإقطاعيّة وعن تلك الخاصّة بالپروليتاريا) كانت دوماً وتظلّ دوماً في كونها تفعل **فعلها عبر وكلاء**، وتحديداً **عبر فعل الطبقة أو قسم من الطبقة الخاضعة لاستغلالها وسيطرتها**. إنْ هُم أبناء الفئات الدنيا من عامّة الشعب في الأرياف والمدن، أولئك الذين وفّروا السواد الأعظم من أفواج ثورة ١٧٨٩ في فرنسا، وهي الطبقة العاملة التي حسمت، بتدخّلها، قيام ثورات ١٨٣٠ و١٨٤٨ في فرنسا وفي أوروبا. وفي كلّ مرّة، عرفت البرجوازيّة، ما إن كان يتمّ التوصّل إلى أهدافها الطبقيّة، كيف تعيد إلى النظام، بالحديد والنار إذا لزم، تلك «الأفواج» نفسها، من فئات الشعب الدنيا، التي كانت قد قاتلت إلى جانب البرجوازيّة إيّاها. وعندما تَهَدَّدها الخطر المتفاقم، في حزيران/ يونيو ٤٨ وفي ٧١، في فترة الكومونة [عامّيّة باريس]، استَخْدَمَتْ قصوى وسائل المجزرة العسكريّة. وهي، منذئذٍ، لم تنقطع عن شَحْذ حلفاء لها بالعمل، بلا هوادة، على تقسيم صفوف الطبقة العاملة.

أن تجعل الخاضعين لاستغلالها يحقّقون لها أهدافها، أو الأساسيّ من أهدافها، هذا يعني أنّها تعرف كيف تسيطر عليهم سياسيّاً، كما يعني، في الوقت نفسه، أنّها تعرف كيف تُخضِعهم إيديولوجيّاً: عن طريق الدولة. هكذا تكون سلطة البرجوازيّة، بامتياز، **سلطة دولة**، وهكذا تكون ممارستُها السياسيّة الخاصّة ممارسةَ دولتها الطبقيّة بالذات. هذا يفسّر لماذا صرفت البرجوازيّة كلّ هذه العناية بإيصال دولتها إلى حدّ «الكمال»، وبتجهيزها بكلّ الأجهزة الضروريّة، قمعيّة كانت أم إيديولوجيّة، وبالعمل بكافّة السبل على توحيد إيديولوجياها بحيث تكون إيديولوجيا مسيطِرة. ويمكن هكذا تلخيص الممارسة السياسيّة الخاصّة بالبرجوازيّة بأنّها: استخدام إلى الحدّ الأقصى

لقوى الجماهير الشعبيّة الخاضعة لها، بالسيطرة عليها عن طريق القمع من جانب الدولة وإيديولوجيا الدولة.

من بين الأسلحة الإيديولوجيّة التي توسّلتها البرجوازيّة يأتي في المقدّمة جهاز الدولة الإيديولوجيّ السياسيّ، وفي المقام الأوّل منه، النسق التمثيليّ البرلمانيّ (في حال وجوده) الذي كان يتوصّل إلى اجتراح هذا الإنجاز الباهر المتمثّل في أن يُخضِع لها «بملء الحُرّيّة» إرادةَ مستغَلّيها، عن طريق الآليّة الانتخابيّة، التي تفترَض في كلّ فَرْد أن يكون قد عبّر عن إرادته الشخصيّة، وفي «الإرادة العامّة» أن تكون نتيجة لفرز الأصوات. هل مِن حاجة لتبيان فعاليّة هذا النسق من السيطرة السياسيّة والإيديولوجيّة عبر الدولة، عندما اندلعت نار الحروب الإمبرياليّة العظمى؟ فقد هبّ شعب الأرياف والمدن إلى السلاح، بلا مشاكسة، وفي ظنّه أنّه يقاتل «في سبيل الوطن»، لكن ماضياً إلى «الموت من أجل الصناعيّين» (أناطول فرانس)، ومستعداً إلى الانضباط بأعنف الإجراءات عندما لاح خطر بادرة عصيان (حالات التمرّد في الجبهة سنة ١٩١٧ وقد أُغرِقتْ في الدم على يد پيتان).

عندما شاء مكياڤيللي رَسْم ممارسة البرجوازيّة، عند فجر صعودها، قام بتمرير الأمر على الإقطاعيّين بتصوُّر أمير: لكن كان على هذا الأمير أن يستند إلى جمهرة البرجوازيّين كي يكون قادراً على لعب دوره، وكان يجب أن «يتعدّد»، كي تدوم دولته، بكسب ثقة شعبه إلى جانب مبتغاه العظيم. كان أمير مكياڤيللي هذا الرجل، رمز البرجوازيّة، الذي يقيم تحالفه مع البرجوازيّين ومستغَلّيهم، ويبني الدولة التي ستبسط سيطرتها عليهم بقوّتها المسلّحة وبإيديولوجيّتها. فمثلما أنّ هذه البرجوازيّة لا تشتغِل بل تُشغّل، ولذا تسيطِر على مستغَلّيها، كذلك هي لا تتدخّل مباشرةً لتحقيق مآربها بل تستعمل الآخرين: أولئك الذين تستغِلّهم. ويا لها من ممارسة سياسيّة رائعة تستمِدّ من الاستغلال ومن السيطرة ما يؤمّن سلطتها الخاصّة.

كانت الحاجة دائمة للتشديد على أنّ الممارسة السياسيّة البروليتاريّة

مختلفة تماماً وينبغي أنّ تكون: «ممارسة جديدة للسياسة» (باليبار[1]). وكيف يمكن أن يكون الأمر على غير هذا النحو؟ ليس للبروليتاريا سوى يديها لتكسب عيشها. ليس لديها سوى فِكَرها وتفكيرها للقتال. إنّها، بالتعريف، منزوعة السلاح: هي دائماً تحت تهديد سلاح قوّات البرجوازيّة. وإذا ما أرادت الحصول على السلاح، توجّب عليها الاستيلاء عليه، بأيديها العارية، مخاطِرة بحياتها. أمّا فِكَرها فالاستيلاء عليها ليس أقلّ صعوبة.

فالبروليتاريا تعيش تحت سيطرة فِكَر الطبقة المسيطِرة، إمّا بصورة مباشرة (كنيسة، دولة)، وإمّا بصورة غير مباشرة (مدرسة، نسق سياسيّ، إلخ). وهي، إذا ما أرادت، في تمرّدها، الفوز بشيء من الاستقلاليّة، فستبدأ باستخدام الفِكَر التي تتلقّاها فَرْضاً: هذا ما جرى مع الفِكَر الدينيّة، كما في حروب الفلّاحين بقيادة لوثر في ألمانيا، ثمّ مع الفِكَر الأخلاقيّة، أو الحقوقيّة، كما في الأشكال الأولى للاشتراكيّة، ثمّ مع الفِكَر السياسيّة البرجوازيّة (حرّيّة، مساواة) إلخ. ولمّا كانت كلّ واحدة من هذه الانتفاضات، التي تقوم تحت راية هذه الفِكَر، تتلقّى الهزيمة، كان يتبع اشتغال طويل، في المعاناة وإعمال الفِكْر، والشعب يبحث عن فِكَر أخرى تُمكّنه من أخذ البرجوازيّة على الكلمة. وينتهي به الأمر، شيئاً فشيئاً، إلى ملاحظة أنّ تلك الفِكَر خادعة، ومكرّسة لخداعه، ويروح يفتّش عن فِكَر تخصّه، وتخصّه وحده، ومن شأنها أن تُحرِّره من العبوديّة الإيديولوجيّة لخصمه الطبقيّ. ينتهي به الأمر بأن «يجد» هذه الفِكَر، في أعمال مفكّرين، أعضاء كاملي العضويّة في الحركة العمّاليّة المكافحة في عصرهم، أوّلاً في مؤلَّفات أووِنْ، ثمّ في أعمال برودون وباكونين، وأخيراً في أعمال ماركس

(١) إتيان باليبار، خمس دراسات في المادية التاريخية (É. Balibar, *Cinq études du matérialisme historique*, Paris, Maspero, coll. « Théorie », 1979 (1972), p. 99, n. 12).
«أقترح هذه العبارة عن قصد، مستعيراً صياغة كان ألتوسّير قد استخدمها عن لينين متكلّماً على «ممارسة جديدة للفلسفة» [...] والحقيقة، نظراً لكون الفلسفة، كما يبيّن ألتوسّير، لا أكثر ولا أقلّ من سياسة في النظريّة، يتعلّق الأمر إذاً بالمسألة نفسها، إنّما تحت وجهين».

وإنجلز: في النظريّة الماركسيّة. كفاح طويل، خبرة طويلة، ليس بلا نكسات. هنا أيضاً، ما من شيء كان مقدّراً سلفاً، لكن من دون هذا «التلاقي» (القابل للمقارنة، مع حفظ النسب، مع «تلاقي» البرجوازيّة ونمط الإنتاج الرأسماليّ) ما كان ليتمّ «الاندماج»، «الاتّحاد» بين الحركة العمّاليّة والنظريّة الماركسيّة. أمّا كونه لا يزال قابلاً للانتكاس، فيثبت، حتّى اليوم، الطابع الاحتماليّ لهذا «التلاقي». لكنّ ديمومة نتائجه تثبت في الوقت نفسه الدافع[1] لهذا «التلاقي».

خلافاً للفكَر السياسيّة العائدة للبرجوازيّة، وهي منفصلة عن ممارستها، باعتبارها فِكَراً للآخرين قبل كلّ شيء، ما كان في إمكان فِكَر البروليتاريا، نظراً لكونها وُلِدت في الصراع، أن تَتجنّب (أو تزول) ترجمَتها إلى أفعال، وانتقالَها من الأفعال إلى تنظيم لخوض الصراع: في البدء منظّمات الصراع الاقتصاديّ، المتشكّلة حتّى قبل «الانصهار»، أسلاف النقابات، ثمّ أحزاب سياسيّة.

ومرّة أخرى، خلافاً للممارسات السياسيّة العائدة للبرجوازيّة، كانت ممارسات البروليتاريا المنظَّمة ممارسات مباشَرة دائماً، بلا وسطاء. إذا كان البروليتاريّون يتّحدون في ما بينهم، فذلك لكونهم يعرفون أنّهم «لا يستطيعون الاعتماد إلّا على قواهم الذاتيّة». إنّهم هم من يُعلِنون الإضراب دفاعاً عن شروط حياتهم وعملهم. هم من يقومون بالانتفاضات للاستيلاء على السلطة. ونتيجة خبرة طويلة وقاسية تبقى الممارسات السياسيّة العائدة للبروليتاريا بعيدة عن الانقلابيّة، حيث يقوم خبير بتنظيم هجمة مفاجئة، كما عن العفويّة، حيث يحلم أصحابها بإضراب عامّ يعطي السلطة للشعب دون التزام سياسيّ. وبعكس المنظّمات السياسيّة البرجوازيّة، الواقعة تحت سيطرة قَبيل من سياسيّين أو تكنوقراطيّين، تميل المنظّمات السياسيّة البروليتاريّة إلى أوسع ديمقراطيّة في النقاش واتّخاذ القرار والتنفيذ، حتّى لو كان هذا التقليد معرَّضاً للضياع كذلك. وعلى قاعدة هذه التجربة السياسيّة الجماهيريّة الواسعة تقوم وتتقوّى إيديولوجيا سياسيّة جديدة، حيث لا يكون

---

(١) في صياغة أولى: «ضرورة».

التاريخ من صُنع الأفراد ولا من صُنع الفِكَر، بل من صُنع الجماهير، المنظّمة بحُرّيّة[1].

وبالطبع، تتميّز الممارسة السياسيّة البروليتاريّة عن الممارسة السياسيّة البرجوازيّة **برُؤاها الاستشرافيّة** كذلك. ليس رؤاها **الذاتيّة** (تريد البرجوازيّة إدامة استغلالها، وتريد البروليتاريا الثورة السياسيّة والاجتماعيّة)، بل رؤاها **الموضوعيّة**. فالبرجوازيّة، مع كونها واقفة على أشكال الممارسة التي تخصّها، **إنّما تفتقر إلى نظريّة علميّة حول قوانين صراع الطبقات وتأبى تَعَرُّف هذه النظريّة**. إنّها تظلّ متوفِّرة على شيء من المَرويّات التي عالجناها في ما خصّ طبيعة صراع الطبقات. هي تَعتبر أنّ ما مِن داعٍ على الإطلاق لزوال سيطرتها، ومعه زوال الطبقات وصراعها. وتَعتبر نظام الاستثمار الذي تفرضه على الأجَراء أمراً طبيعيّاً وعاديّاً: لا بدّ من وجود رؤساء وإلّا تاهت الناس بلا مَراشِد وأصابها البؤس. يكفي درءاً لذلك أن يُكبَح جماحها، بالقوّة أو بوعود منتقاة. لا يساور البرجوازيّة أيّ شكّ في ديمومة النظام الذي تُمثّل، أو أنّها، إذا ما أَخَذَتْ بهذا الشكّ (وقد بات يساورها أكثر فأكثر)، فللتحفيز على الدفاع عن نظامها بعزم مضاعَف. إلّا أنّها، على أيّ حال، تأبى أن تتعرّف الداعيَ الموضوعيّ لشعورها بالخطر الداهم.

تعرف البروليتاريا، بفضل النظريّة الماركسيّة، أنّ ما يصنع التاريخ هو صراع الطبقات. وبفضل هذه النظريّة تعرف أنّ الاقتصاد السياسيّ المزعوم ليس إلّا تشكيلة نظريّة من الإيديولوجيا البرجوازيّة، الغاية منها، ويرفدها في ذلك عِلم الاجتماع وعِلم النفس السائدين، تضليل المستغَلّين و«تكييف»هم مع وَضْعهم كمستغَلّين. وبفضلها تعرف أنّ الأزمات، حتّى «المعولَمة» منها، التي تصيب الإمبرياليّة، ستتمكّن البرجوازيّة من تجاوزها، إلّا إذا اجتاحت الجماهير مسرح التاريخ لإسقاط النظام البرجوازيّ. بفضل النظريّة الماركسيّة

(١) «(ج [ون] لِـ[ويس]: "الإنسان صانع التاريخ". الماركسيّة اللينينيّة: "الجماهير تصنع التاريخ"» (لويس ألتوسّير، «ردّ على جون لِويس»، في: ردّ على جون لويس، م س، ص ٤٢.

نفسها تعرف البروليتاريا أنّ نظام أيّ مجتمع طبقيّ يقوم بكامله على دكتاتوريّة الطبقة المسيطرة، ويجب بالتالي إسقاط الدكتاتوريّة البرجوازيّة بواسطة دكتاتوريّة البروليتاريا لتغيير مجرى التاريخ، و فتح الطريق إلى الشيوعيّة، التي ليست الاشتراكيّة منها إلّا «المرحلة الدنيا» (ماركس)[1]. إنّ معرفة قوانين التاريخ الضروريّة هذه، بعيداً عن كونها تدعو البروليتاريا إلى السلبيّة السياسيّة، إنّما توفِّر لها، بالعكس، وسيلة التدخّل في التاريخ، بتنظيماتها وتحالفاتها. والبروليتاريا تعرف أنّ رؤاها المستقبليّة ليست طوباويّة، إذ إنّ الشيوعيّة ليست حلماً، بل ضرورة، وجهة مَيْل فعليّ، منقوشة في التاريخ الراهن. بلى، الشيوعيّة ماثلة بيننا منذ مدّة طويلة، ليس فقط كبذرة، بل كحقيقة: مثلاً، في المنظّمات الشيوعيّة، وفي جماعات أخرى (دينيّة حتّى) أو نشاطات بشرط مطلَق: **ألّا تشوبها أيّة علاقة تجاريّة، وأن تكون بالعكس تجمّعاً حُرّاً لأفراد يَنشدون تحرير البشر ويعملون وِفْق ذلك.**

هذا ما يعطي ممارسة الشيوعيّين هذا الطابع المميَّز بفرادته: إنّهم أناس «ليسوا كالآخرين». لا يكون الشيوعيّون أناساً «كالآخرين» حتّى عندما ينشطون ضمن برلمان أو مجلس بلديّ. ذلك أنّ نظرهم لا يحدّه الأفق البسيط المغلَق لهذه المجالس، ولا حتّى أفق ناخبيها: إنّهم ينشطون من أجل الجماهير العريضة، ليس من أجل اليوم فقط، بل من أجل الغد ومن أجل مستقبل الشيوعيّة. لذا هم قادرون، على هذه الأسس، أن يلتقوا عدداً من الناس ذوي الإرادة الطيّبة الذين يمكن أن يكونوا معتنقين إيديولوجيات مختلفة تماماً، كرجال الدين، مثلاً، إلخ، وينشطون عمليّاً في الاتّجاه نفسه.

أخيراً، ما يعطي ممارسة الشيوعيّين، أفضل البروليتاريّين وأكثرهم وعياً، خاصّيّتهم الأخيرة، هو أنّهم يسعون، في حقيقة الأمر، بممارستهم السياسيّة، إلى نهاية كلّ سياسة، بما فيه نهاية كلّ ديمقراطيّة، باعتبار هذه الأخيرة محدودة

---

(١) نقد برنامجي غوتا وإرفورت (*Critique des programmes de Gotha et Erfurt*, Paris, Éditions Sociales, coll. Classiques du marxisme », 1972, p. 32).

بقواعدها حتماً. ذلك أنّهم يعلمون أنّ كلّ **سياسة مرتبطة بالدولة**، شاءت أم أبت، وأنّ الدولة ليست إلّا آلة سيطرة الطبقة المستغِلّة، لكونها نتاج صراع الطبقات، وتخدم صراع الطبقة المسيطِرة بتأمين شروط إعادة إنتاج المجتمع الطبقيّ إجمالاً. ينشط الشيوعيّون بالتالي سياسيّاً **للوصول بالسياسة إلى نهايتها**. إنّهم يستخدمون السياسة، وصراع الطبقات وصولاً إلى يوم يشهد نهاية السياسة والصراع الطبقيّ. هذا هو الديالكتيك. كما قال هيغل: تَعَلَّم كيف تستخدم الجاذبيّة ضدّ الجاذبيّة، وستتمكّن هكذا من بناء بيت على قباب قائمة بذاتها.

يعلم الشيوعيّون كذلك، كما سبق للينين أن قال، وكما يتبيّن من التجربة اليوميّة، أنّ المرحلة التي تمرّ بأشدّ المصاعب هي الاشتراكيّة، هذا النهر المضطرب الجريان وذو التيّارات المتعاكسة، حيث يكون زورق الاشتراكيّة معرّضاً للغرق إذا لم تكن الدفّة محميّة بثبات، دفاعاً عنها ضدّ الرأسماليّين، بدكتاتوريّة البروليتاريا. ذلك أنّ الاشتراكيّة لم تَعُدِ الرأسماليّة، لكنّها ليست الشيوعيّة بعد. إنّها **مرحلة انتقاليّة**، حيث تتعايش علاقات رأسماليّة (القيمة الزائدة، العمل المأجور، النقود، الدولة وأجهزتها، نظام الأحزاب[1]) وعلاقات شيوعيّة (المِلكيّة الجماعيّة، الحزب، إلخ). ولايزال صراع الطبقات متواصلاً، في هذه المرحلة الانتقاليّة، ولو بأشكال جديدة يصعب تعرُّفها في أغلب الأحيان، وتُشكِّل خطراً يهدِّد مجرى اجتياز المرحلة. أجل، يظلّ الارتداد إلى الرأسماليّة ممكناً إذا جرى اتّباع خطّ اقتصادويّ ومثاليّ. فعلى عكس بقيّة لدى ماركس نفسه من إيديولوجيا نبوئيّة، ليس الانتقال إلى الشيوعيّة مضموناً مسبّقاً، حتّى مع المناداة، كما يفعل الاتّحاد السوڤياتيّ، بأنّنا بتنا نقوم بإرساء «الأسس المادّيّة» للشيوعيّة (مفهوم لا معنى له أبداً في النظريّة الماركسيّة التي يجري الكلام فيها على «قاعدة»، أي على البناء التحتيّ، وليس على «الأسس المادّيّة»، هذه التي يكون هكذا في الإمكان تمييزها عن علاقات

(١) في صياغة أولى: «الحزب الشيوعي».

الإنتـاج). من هنا تبرز ضرورة اليقظة السـياسيّة، التي ينبغي ألّا يغيب عنها أفق الشيوعيّة وألّا تضحّي أبداً بمسـتقبلها ولو البعيـد مقابل إصلاحات فوريّة، مع كونها تعلم أنّ ذلك المستقبل احتماليّ.

أينبغـي أن نضيـف أنّ الإيديولوجيـا البروليتاريّـة، إذ تسـتلهم بهذا العمق ممارسـةً سياسيّـةً بهـذه الأصالة، يمكـن أن تترك تأثيـرات تحمـل طابعها في معظـم الممارسات الأخرى؟ يمكـن أن تُرتجى منها نتائـج مدهشة ولو بقليل من تطبيق دروس هذه الممارسة في مجالات ممارسة الإنتاج، وتنظيم العمل، وديمقراطيّـة الحزب وغيره من المنظّمـات، وحتّى علوم الطبيعة. لكنّنا نُحجِم عن استباق الأمور، تمثّلاً بماركس في رفضه «إغلاء قُدور المستقبل». فالمهمّ أن نكون منتبهين لكلّ ما يمكن أن يولد، ولما بات في صدد أن يولد من حولنا.

مـاذا نسـتبقي من هـذا التحليل السـريع للممارسة السـياسيّة؟ أنّهـا تُظْهر علاقـة نوعيّة بالتجريد. لا غِنى للممارسة السـياسيّة عن تجريدات، شـأنها في ذلك شـأن ممارسـة الإنتـاج، والممارسة التقنيّـة، والممارسـة الإيديولوجيّة. أوّلاً لأنّهـا في المطلـق مشروطة بعلاقـات (اقتصاديّة، سياسيّـة، إيديولوجيّة) تطبعها بطابعها في تحديداتها كافّة. ثمّ لأنّها تحت هذه العلاقات تتولّى بنفسها إنتاج تجريدات، عمليّـة أوّلاً، ثمّ مجرَّدة ونظريّة، بحيث تُعدِّل الحقل الخاصّ لنشاطهـا ولمراجعاتها. أخيراً لأنّ هذه التجريدات تـؤول إلى «ملاقاة» تجريد خـاصّ بعِلم أنشأه بالطبـع مثقّفون مسـلّحون بجمّاع ثقافة عصرهـم، إلّا أنّهم عاجـزون عن بناء عِلـم إلّا على المواقف النظريّة (الفلسـفيّة) الخاصّة بالطبقة البروليتاريّة.

لكـن يوجـد هنـا مـع ذلـك اختـلاف سبقـت الإشـارة إليه فـي مـا يتعلّق بالممارسـة الإيديولوجيّـة، وهـو يـزداد شـدّة. ذلـك أنّ كلّ هـذه السـيرورة الاجتماعيّة للممارسة السـياسيّة، حتّى عندما ترتدي شكل الانقسام التناحريّ الخـاصّ بالصراع الطبقيّ (هكذا تكـون الحال دائماً في المجتمعات الطبقيّة)، لا تتعلّق بموضوع خارجيّ تَعلُّقَها بالسـيرورة نفسـها. ولعلّنـا استطعنا أن نبيِّن

أنّ في حالة الممارسة السياسيّة البرجوازيّة كان الأمر يتعلّق بجعل الآخرين يقومون بعمل البرجوازيّة نفسها، بالتالي «استعمال» المستغَلّين مِن قِبَل البرجوازيّة للتأثير في وضع العلاقة الطبقيّة. كان الأمر يتعلّق، على كلّ حال، حسب الرسم البيانيّ العامّ، باستخدام وسائل الفعل بهدف تحويل الوضع القائم (أو ابقائه عل حاله، بالدفاع عنه). لكن حتّى في هذه الحالة كان «ذات» السيرورة، والمقصود البرجوازيّة، متورِّطاً فيها، ولم يكن بالتالي متدخّلاً في الخارج في وَضْع قائم: بالعكس تماماً، إنْ هو وضع العلاقات الطبقيّة الذي كان، على نحو ما، يعمل على ذاته، بواسطة البرجوازيّة التي تقوم، فعلاً، بجعل مستغَلّيها يعملّون مكانها ولمصلحتها. هذا للقول، بالنظر إلى الأمر إجمالاً، إنّ هذه الممارسة كانت تنتمي إلى تعريف أرسطو الثاني (تحويل الذات بالذات) أكثر بكثير من انتمائها إلى تعريفه الأوّل (إنتاج موضوع خارجيّ).

وأحرى بذلك أن ينطبق على الممارسة السياسيّة البروليتاريّة. فهذه المرّة ليس هناك أيّ وسيط، إذ تختصّ هذه الممارسة بأن تأخذ هذا الشرط على عاتقها، فتُحقِّق وحدة تحويل الوضع الموضوعيّ وتحويل الذات. وقد قدّم ماركس الصياغات الأولى لهذا التماثل في موضوعات حول فورباخ، حيث يتكلّم على الـ«پراكسيس» (المراسيّة) الثوريّ كتماثل تحويل الموضوع (ميزان القوى) وتحويل الذات (الطبقة الثوريّة المنظَّمة). وفي هذه الحالة، يزول ما كان متبقّياً في الممارسة السياسيّة البرجوازيّة من خارجيّة العلاقة، بين الذين يقودون والذين يعملون، بين الفِكَر والفعل، ليفيد من زوالها ديالكتيك توحيد وتحويل متبادل بين الوضع الموضوعيّ والقوى الثوريّة المنخرطة في المعركة.

هذه العلاقة الجديدة، هذا التجريد الملموس الجديد، هو ما يعطي الطرحَ المادّيّ- الماركسيّ حول أوّليّة الممارسة على النظريّة كلّ معناه. فمن الجليّ في ذلك أنّ التعارض الترسيميّ بين ممارسة محض مادّيّة، من جهة، ونظريّة محض روحيّة وتأمّليّة، من جهة مقابِلة، هو تعارض من قبيل تعارضات

الفلسفة المثاليّة، نظراً إلى أنّ الممارسة السياسيّة هنا مشبعة بالنظريّة، وأنّ النظريّة السياسيّة بكاملها تستلهم «دروس الممارسة».

إنّ إعمال الفِكْر في مسألتي العلاقة بين الممارسة والنظريّة، وأوّليّة الممارسة على النظريّة، يجب أن يكون بلغة المضمون: فمن الممارسة يمكن أن يصدر كلّ تحويل للنظريّة الموجودة سَلفاً، لكن لا وجود أبداً لممارسة خالصة، مجرّدة من النظريّة. والنظريّة، في المقابل، المبنيّة فوق مخزون من تحوّلات الصراع السياسيّ، تعيد إلى الممارسة كتجريدات عِلميّة خصبة، ما تلقّته من الممارسة كتجارب ملموسة. هكذا تُشكِّل وحدة النظريّة والممارسة دائرةً، أو، لمن يفضِّل، عجلةَ قاطرة: مثقلة دائماً بساعد يضبط ويسرِّع دورانها، ويمثّل هنا الممارسة. لكنّ هذا الثقل الذي يضبط الحركة ويعيد إطلاقها يكون هو نفسه مثبتاً على دائرة العجلة. يؤكّد تحليل الممارسة السياسيّة بالتالي ما بيّنَته لنا التحليلات السابقة: تَعرُّف واقع كون كلّ ممارسة مشروطة بعلاقات مجرّدة، تتوقّف، في نهاية المطاف، على العلاقات الاجتماعيّة، بالتالي على العلاقات الطبقيّة. فالممارسة السياسيّة، من زاوية النظر هذه، تحتلّ وضعاً مميَّزاً، نظراً إلى أنّ ما لديها كمادّة أوّليّة وكعامل وكأدوات إنتاج إنّما يتشكّل من هذه العلاقات الطبقيّة نفسها، مباشرةً.

هل بات في إمكاننا الانتقال إلى الممارسة الفلسفيّة وأشكال التجريد التي تخصّها؟ لا، إذ يلزمنا قبل ذلك أن نعالج ممارستين قبلها مهمّتين جِدّاً [لبحثنا]: ممارسة التحليل النفسيّ والممارسة الجماليّة.

١٤

الممارسة التحليليّة

يمكــن أن نقــول إنّ بدايــة تَقبُّل ممارســة التحليل النفسـي (أو «الممارسة التحليليّة») التي كان فْرويْد قد أسّسها مطلع القرن [العشرين]، وبداية ملاحظة مـدى تأثيرها الإيديولوجيّ والسـياسيّ، تعودان إلى الحـرب العالميّة الأخيرة فقط. ذلك أنّ اكتشافها كان يُعتبَر نوعاً من فضيحة!

بالفعل، كان فرويد قد شـرع في طرح وجوب الانتهاء من التصوّر المثاليّ البرجـوازيّ الذي يتمثّل الإنسـان كائنـاً خالصَ الوعي، ذاتاً حسّـاساً، حقوقيّاً، أخلاقيّـاً، سياسيّـاً، دينيّـاً، فلسـفيّاً، كائناً شـفّافاً «بلا قفـا». لم يكـن فرويد في صـدد أن يقول ما كـان علماء وظائف الأعضاء/ الأعصـاب الحيّة يقولونه منذ أمد: أنّ للإنســان جســم ودماغ، وأنّــه عندما يفكِّر، لا يَعـرِف ماذا يجري لا في جســمه، ولا في دماغه. وهذا ما قالتــه الفلاسفة دائماً. لم يكن فرويد في صدد أن يقول إنّ الإنسان، عندما يفكِّر، وبما أنّ معظم أفكاره ليست إلّا نتاج النشاط الاجتماعـيّ البَرَّانِيّ بالنسـبة إليه، لا يعرف ما هي آليّـة إنتاج تلك الأفكار: هذا مـا قاله المؤرّخون وغيرهم من علماء الاجتماع منذ أمد. لم يكن فرويد يتكلّم على هذه «البَرَّانيّات». كان يتكلّم على بَرّانيٍّ ضِمْنَ الفِكْرِ نفسه.

كان فرويد يقول إنّ الفِكْر، من حيث نِصابه الجوهريّ، لاواعٍ، لكنّه مُفكَّر، وإنّ الجانــب الواعــي فيه محدود. لم يكــن فرويد بذا يتكلّــم علىٰ الوعي، ولا على الذات الواعي، إنّما على «جهاز نفســيّ» يُفكِّر وَحْدَه، دون ذات، ويفرض «أفكــاره اللاواعية» على ذلك الجانب منه الحائز على فِكْر سابق للوعي وفِكْر واعٍ. يــروي فرانسـوا موريـاك أنّه فـي طفولته كان يعتقـد أنّ «الكبـار كانوا بلا

إسْـت». والحاصل أنّ الإنسـانيّة، فـي الماضي، ووصولاً إلـى فرويد، لم تكن تعتقـد أنّ للفِكْر «إسْت»، لـم تكن تعتقد أنّ وراء الوعي، ومربوطاً به كحقيقته، كـان هنـاك «لاواع»، (مع أنّها، قبل فرويد، كانت قـد ارتابت في الأمر)، لاواع «يفكِّـر على طريقته، مُكَوَّناً لا مِن حقيقـة بيولوجيّة او اجتماعيّة، بل مِن حقيقة لامادّيّة خصوصيّة جِداً.

كـان الفيلسـوف المسـيحيّ مالْبْرانْش قد سبق إلى القـول في كلامه على الله «إنّه يفعل فينا دوننا[١]». كان اللاواعي الفرويديّ يتصرّف على هذا النحو، مع حِفظ النِسَـب. كان شـيء ما، «هذا» مـا، غير قابل للتسـمية، يفعل فِعله في «جهاز(نا) النفسـيّ»، بالتالي فينا، دون إشـراف إرادتنـا الواعية، ويتحكّم حتّى بأفكارنا الواعية وأفعالنا الواعية.

لـم يكن هناك من حاجة إلى الذهاب بعيداً بحثاً عن أمثلة ملموسة على هذه الحقيقـة: فـي الحُلم، أو في الحياة اليوميّة، أو فـي الغرائز الأكثر غرابة. الحكاية التي مرسَحَها سوفوكْل عن ابن يقتل أباه ويتزوّج أمّه، وجدها ديدرو لدى أطفال الجماعـات البدائيّـة أنفسـهم: لنَدَعْهم يتصرّفـون، وسيَعِنّ لهـم أن يقتلوا أباهم ويضاجعوا أمّهم[٢]! يا لغرابتها من «غريزة»، إذ إنّها غريبة بالنسـبة إلى كلّ عقل، باعثـة على النزق كالجوع، ومع ذلك بـلا أيّ حافز يمكن مقارنتها به، إذ هل من مكسب يُرتجى من هذه الجريمة وهذا السِفاح لا يمكن الحصول عليه في علاقة جنسيّة لا تنطوي على خطر؟ فكلّ رَجُل في هذه الحالة، وكلّ وَلَد على أيّ حال، يكون، بالاستقلال عن ارادته، «مُعتَمَلاً» من جَوّاه من قِبَل قوّة أقوى منه.

---

(١) أنظـر: أفـكار حـول الدافـع الجسـديّ الكامـن، فـي نيكـولا مالبرانـش، الأعمـال الكاملـة Malbranche, *Œuvres complètes,* éd. A. Robinet, t. XVI, Paris, Vrin, 1958, P.) 35). «في هذه المشاعر وفي هذه الحركات (الشبق) التي يُحدِثها الله فينا بدوننا، تكمن مادّة الخطيئة». «الله كمسبِّب فعّال يُحدِث فينا دوننا كلّ إدراكاتنا الحسّيّة وكلّ تحرّكاتنا».

(٢) أنظـر: دونـي ديدرو، الأعمـال الكاملـة، (*Le neveu de Rameau*, éd. H. Coulet, dans D. Diderot, *Œuvres complètes*, t. XII, Paris, Hermann, 1975, p. 178). «فـي حـال تُـرِك البدائـيّ الصغيـر على سجيّته محتفظاً بتخلّفـه العقليّ بحيث يضمّ إلى النزر اليسـير من عقل طفل في السرير عنفَ رجل في الثلاثين، فسيدقّ عنق أبيه ويضاجع أمّه».

وماذا عن «الأفعال المُفوَّتة» في الحياة اليوميّة، هذه الإيماءات غير المُبَرَّرة، الأقوى من أيّ تبرير، والمُجَرَّدة في الظاهر من المعنى، مع كونها تشي برغبة لاواعية، إمّا في نسيان تفصيل ما، إمّا في إحياء ذكرى ما، وبكلمة، في «تحقيق» رغبة لاواعية؟ كان فرويد يفكّ رموزها بسهولة مُحيِّرة، مثلما كان يفكّ رموز الأحلام. كان أقدم التقاليد الإنسانيّة قد عزا إلى الأحلام قدرات تكهّنيّة: كان هذا الاعتراف يُفصِح عن الرغبة اللاواعية لدى البشر في التحَكُّم بمستقبلهم. لكن، في التفاصيل، كم من الرغبات اللاواعيّة كانت تتكشّف لدى تحليل هذه الحكايات الغريبة، المؤلَّفة في اليقظة ممّا «انْحَلَم» في المنام، واستُنقذ من النسيان كي تتسنّى روايته! كان فرويد يتكلّم على «تحقيق رغبات» بالتعبير نفسه (Wunscherfüllung) الذي كان يستخدمه الفيلسوف الألمانيّ فورباخ قبل خمسين سنة في كلامه على الدين[١].

كان يجب إذاً تفسير كلّ هذه الوقائع التي كانت قابلة لأن يلاحظها أيّ شخص، واستخلاص الدروس منها. وهذا ما فعله فرويد، الذي خلص إلى افتراض أنّ، وراء هذه الأفعال ووعيها، يوجد جهاز لاواعٍ حيث تعمل رغبات لاواعية، تحرِّكها «دوافع» هي قوى توجد على حدودِ البيولوجيّ والجهاز النفسيّ، موظَّفة حسَب قوانين تَقاسُم اقتصاديّ وحركيّ في تشكيلات متخصِّصة جِدّاً، قليلة العدد، وفائقة الغرابة، تُسمّى استيهامات.

كان فرويد يفهم الاستيهامات على أنّها «نزوات»، بالتالي تمثّلات خياليّة، لكن لاواعية، تتمتّع باستقلاليّة وفعاليّة، ولم يكن لها من وجود إلّا بتَعَيُّن تَوَزُّعها

---

(١) لودفيغ فورباخ، في جوهر المسيحيّة (*L'Essence du christianisme,* trad. J. P. Osier, et J.P. grossein, Paris, Maspero. Coll. « Théorie », 1968, p. 355). «كلّ رغبة ممثّلة كمُشبَعة هي حَدَث». زيغموند فرويد، ولادة التحليل النفسيّ (S. Freud, *Naissance de la psychanalyse, Lettres à W. Flieb, notes et plans,* Paris, 1956, p. 246). «لا يشكّل الحلم وحده إشباعاً للرغبة، هناك كذلك المدخل الهستيريّ. هذا صحيح بالنسبة إلى العارض الهستيريّ، وربّما أيضاً بالنسبة إلى الوقائع العصابيّة، الأمر الذي سبق أن تعرَّفْتُه في الهذيان الحادّ».

أنظر ألتوسّير، «حول فورباخ» في كتابات فلسفية وسياسية، م س، مجلد ٢، ص٢٢٧.

على «مرسح» ما، حيث كانت تتمثّل جنباً إلى جنب، في **علاقات** تجاذب أو تنابذ، وكانت تبدو تمثيلاً، ضمن عنصر اللاواعي، لتَوَزُّعات تتماثل وأوضاع حقيقيّة مستقاة من عهود الطفولة الأولى. هناك، إبّان الطفولة الحقيقيّة، الطفل الصغير، وأمّه (موضوع حُبّه الأوّل)، وأبوه (إلى الإخوة والأخوات). وتقوم بين هذه الشخصيّات الحقيقيّة علاقات تبعيّة، وحُبّ، وخشية، وتنافس، إلخ، بحيث يتسنّى للطفل شيئاً فشيئاً الدخول في اختباراتها المجزيَة أو المخيِّبة. ويبدو أنّ هناك كذلك، في اللاواعي، لكن في شكل استيهام، المُعادِل لكلّ تلك «الشخصيّات»، إنّما مُمَثَّلة في شكل صُوَر لاواعية (imagos) تكون في أغلب الأحيان مُكثَّفة: يحدث أن يمثِّل استيهامُ الأمّ صورةَ الأب، واستيهامُ الطفلِ نفسه صورةَ الأب أو الأمّ كذلك، إلخ.

لَكنّ الأكثر لَفْتاً للاهتمام في ذلك هو أنّ العلاقات بين هذه «الشخصيّات» الاستيهاميّة تبدو في «مرسح» اللاواعي، هذا «المرسح الآخَر» (فرويد)، كما لو أنّها متّصلة في ما بينها برغبات جنسيّة. يرغب الطفل فعلاً في «مضاجعة» أمّه التي تتركبّ تباعاً كـ«شخصيّة»، ابتداءً من «المواضيع الجزئيّة»، الثدي، الوجه، إلخ، التي تكون وحدها في متناوَل اليد إبّان اللحظات الأولى من الوجود الطفوليّ. لنلاحظ أنّ اكتشاف فرويد وجودَ «النشاط الجنسيّ الطفوليّ» لم يتمّ انطلاقاً من المعاينة الحقيقيّة، الأمر الممكن كذلك، بل انطلاقاً من تحليل استيهامات البالغين خلال المعالجة التحليليّة. ويا للفضيحة الظريفة التي أثارها تأكيده على وجود ذلك النشاط، في وجه ثقافة سعت دوماً، بلاهوادة، برقابتها الضارية، إلى مصادرة الإشارة إليه. لكن كان يجب التقدّم بهذه الفرضيّة فعلاً لتفسير الوقائع التي أظهرها الاختبار في الحياة اليوميّة (الحلم، إلخ)، كما في تحليل لاواعي البالغين المعالَجين بالتحليل. ودون ذلك، كانت هذه الوقائع كلّها ستبقى عصيّة على الفهم.

بالاشتغال على هذه الوقائع، تَوصّل فرويد إذاً إلى تشكيل تجريدات

خاصّة من شأنها تبيان لتلك تمايزها، فكانت «الطوبيكات[١]» المعروفة (التوزيعات الموضعيّة topiques). تُطلَق تسمية «طوبيك» على نحو مُعيَّن من الترتيب في فضاء تجريديّ حيث يَتمثَّل عدد من الحقائق المحدَّدة التي تقوم بدور خاصّ ارتباطاً بخصائصها، وخصوصاً بعلاقاتها. هكذا، قام فرويد أوّلاً، في «طوبيك» أوّل، بوضع «اللاواعي» (بقصد القطع مع أيّة فكرة تحيل إلى وعي وذات[٢]). وفوق «اللاواعي»، باعتباره المكان الخاصّ بالأفكار اللاواعية (أو النزوات أو الاستيهامات)، وَضَعَ «**ماقبل الواعي**»، وهو المكان الخاصّ بالأفكار غير الواعية، لكن القابلة أن تصبح واعية إراديّاً (الذكريات العاديّة). وفوق «ماقبل الواعي» وَضَعَ، ليس الوعي، بل «الواعي»، جهاز الإحساس والفعل. وأَدخَل، بين مجموعة الواعي - ماقبل الواعي، من جهة، واللاواعي، من جهة ثانية، مُوَجِّهَ **الاستبطان**، هذه القوّة اللاواعية التي تَحول دون أن تَطْفو الأفكار اللاواعية على الوعي، والتي تحفظ القوّة الفعّالة الخاصّة بتلك الأفكار جَوّا اللاواعي. كان «اللاواعي» خزّان الطاقة العامّ الذي تتوزّع قواه، وِفْق حساب دقيق، على ماقبل الواعي وعلى الواعي، حيث تتسبّب بالظاهرات الغريبة التي كثيراً ما نشهد.

كان هذا التجهيز التجريدي قد بدا كافياً، أوّل الأمر، تفسيراً للوقائع. إلّا أنّ وقائع جديدة عَرَضَتْ، على وجه الخصوص في شأن طبيعة الـ«أنا»، المزعومة صاحبة وعي خالص، ما أجبر فرويداً على إدخال تعديل على تجهيزه. من هنا كان «الطوبيك الثاني» الذي وسّع في مجال اللاواعي ليضمّ الـ«أنا». فإذا بنا أمام توزيع جديد. ففي القاعدة، هناك الـ«هذا»، الذي لم يعد مقتصِراً على

---

(١) في ما يتعلّق بالـ«طوبيك» الأوّل، أنظر: فرويد، «اللاواعي». في: « L'inconscient » (1915), dans S. Freud, *Œuvres complètes,* t. XXIII, Paris, Puf, 1968, p. 203-242. في ما يتعلّق بالـ«طوبيك» الثاني، أنظر: فرويد، «ما وراء مبدأ اللذة» (« Au-delà du principe du plaisir » (1920),*Œuvres complètes*, t. XV, 2e éd., Paris, Puf, 2002).

(٢) مشطوب في المخطوطة: «أو قاعدة (من المفيد مقارنة الطوبيك الفرويديّ بالتوزيع الموضعيّ الماركسيّ المتعلّق بقاعدة وبناء فوقيّ)».

مجال فعله الخاصّ. وهناك فوقه الـ«أنا»، المتّصِلة بالواعي «إحساس – وعي»، وظيفة اليقظة والفعل، وتليها الـ« **أنا الأعلى** »، المرتبة اللاواعية التي تُمثّل الحَظْر وتستبطن الأفكار اللاواعية بدَفْعها إلى الـ«هذا»، وهناك أخيراً «**المثال الأعلى للأنا**»، أو تمثيل لاواعٍ/ واعٍ للفكرة التي تلاحقها الشخصيّة النفسيّة اللاواعية/ الواعية لتتماثل معها.

كان فرويد يقيم دائماً بين هذه المراتب المختلفة علاقات توزيع وتحاصص واستثمار واستثمار مضادّ، اقتصاديّة وحركيّة، لطاقة لاواعية مقرُّها في الـ«هذا»، ومتّصِلة، لا يقال كيف، بالواقع البيولوجيّ العميق لدى الفرد ونزعاته وغرائزه. وبفضل حسابه الاقتصاديّ هذا (كان فرويد هنا يستلهم نظريّة الاقتصاد السياسيّ الكلاسّيكيّ حول الإنتاج – التحاصص – التوزيع – الاستثمار، كما كان يستلهم المذهب الطاقيّ، للكيميائيّ الألمانيّ أوستڤالد الذي كان قد بنى نسقاً فلسفيّاً هائل الضخامة ليختزل كلّ شيء في الطاقة)، بات في إمكانه أن يجد تفسيراً لكافة الوقائع التي تَعرِض في تجربة الحياة اليوميّة كما في التجربة العياديّة لجلسات التحليل النفسيّ.

كان الوجه الأبرز والأكثر غرابة في هذه النظريّة أنّ فرويد بناها بكاملها دون مراقبة منهجيّة للظاهرات الموضوعيّة المتعلّقة بالجنس الطفوليّ: انطلق من معاينات فعليّة على بالغين، وقبل كلّ شيء، خلال جلسات التحليل النفسيّ للبالغين. كان بالتالي مُعرَّضاً لاتّهامه بالمجازفة في التعميم. لكنّ الوقائع التي عويِنَتْ في الجنس الطفوليّ أثبتت صحّة فرضيَّته: إذ تبيّن للمعاينة أنّ الأطفال الصغار يتمتّعون ليس بحياة جنسيّة أكيدة وحسب، بل حتّى بـ«انحرافيّة متعدِّدة الوجوه» (اختلافاً عن انحراف البالغين يمكن لميولهم الجنسيّة أن تذهب في الاتجاهات كافّة، وأن تَثبُت على المواضيع الجنسيّة كافّة، دونما تمييز).

إلّا أنّ ما كان الأكثر إثارة للدهشة، ولا يزال، هو الطابع المطلق الاستقلاليّة لهذه النظريّة كلّها وهذه الآليّة كلّها. بالفعل، تجري الأمور كلّها في آليّات اللاواعي، كما لو انّها تعيش حياةً مستقلّة تماماً، سواء بشروط عيشها

البيولوجيّة التي، مع ذلك، تؤمّن تماسكها، أو بشروط عيشها الاجتماعيّة التي، مع ذلك، تحكمها بصورة غير مباشرة.

وأثـارت هـذه الأطروحة فضيحةً نظريّة وعُسْرَ فَهْم في الوقت نفسه. لم يكـن مـن السـهل تَقبُّل فكـرة إمكان استقـلال هـذه الآليّات كلّها عن شروط وجودها، مع كون اشتراطها بالبيولوجيّ والاجتماعيّ بادياً للعيان. مع ذلك، كـان لا بـدّ، رغم المقاوَمات كلّها، من التسليم بالحقيقة الجليّـة. كانت نظريّة فرويـد، فـي عزلتها كجزيرة ظهرت فجأة وسط محيط شاسع مجهول، تحمل بالفعل تفسيراً للوقائـع، و«تدور في مكانهـا»، دونما حاجة إلى مسـاعدة ممّا كانت تستند إليه، دون أن تكون متوقّفة عليه، من الحقائق.

وقـد اضطـرّ تلامـذة لفرويد إلـى التقـدّم بفرضيّـات اضافيّة لشـرح تلك المفارقـة. يونغ باستدعائه «لاواعيـاً جَماعيّاً»، رايش باستدعائـه البُنى العائلية التـي تنعكـس على الأنـا الأعلى، إلـخ. وواجـه فرويد هـذه التوسّعـات كلّها بمقاومـة ضاريـة، مكتفيـاً بالوقائـع وبالشروح التـي قدَّمها. وأسفـر الأمر عن أزمات وانقسامات في حركة التحليل النفسيّ لم تجد سبيلها إلى الحلّ بعد.

هـل كـان يتوجّـب، في هـذه الظـروف، القيام، بـأيّ ثمـن، بمحاولة ربط نظريّة التحليل النفسيّ بالحقائق التي يبدو في الظاهر أنّ هذه النظريّة تابعة لها، مثـل البيولوجيا العصبيّة ونظريّـة البُنى الاجتماعيّة والعائليّة، إذاً بالماركسيـة، وبالتالـي، المجازفة بالوقوع في هذه الابتناءات الاعتباطيّة والخطرة، باستقراء نظريّـة فرويد إمّا انطلاقاً من البيولوجيا، إمّـا انطلاقاً من الماديّة التاريخيّة؟ لقد ثبـت بالتجربـة أنّ في ذلـك وقوعاً في المغامـرة، كما تَبيَّن، بوجـه خاصّ، من محـاولات رايش وتلامذتـه، الذين، رغم ما كان يدفعهم مـن طموح، لم يكن لهم أيّ تأثير سياسيّ على واقع الأشياء التي كانوا يدّعون اللاإمساك بها.

أم كـان من الأفضـل التشديد علـى الإستقلاليّة الحقيقيّـة لنظريّة التحليل النفسـيّ، كمـا يفعل لاكان اليـوم في فرنسـا، مواجِهاً احتمـال تعرّضه لانعزال عِلميّ موقّت، بل كذلك خطـر الوقوع في العزلة؟ يبدو أنّ هذا الموقف الثاني

هو الأصحّ[1]، موقّتاً أقلّه. ينبغي أحياناً تَقَبُّل ابقاء نظريّة معيّنة في حالة من **عدم الاكتمال العِلمـيّ الحَـذِر**، دون استباق اكتشافات العلوم المجاورة. كما أنّ التجربة تؤكّد كذلك، بالفعل، أنّ استكمال عِلم ما لا يتحقّق بمرسوم.

تُقـدِّم تجربـة تاريخ نظريّـة التحليل النفسـيّ، على أيّ حـال، الدليل على أنّ تجريـدات موضوعيّة، غير إيديولوجيّة، لكن ليسـت عِلميّـة بعد، يمكن أن تسـتمرّ على هذه الحالة، وينبغي أن تستمرّ، طالما لم تتوصّل العلوم المجاورة إلـى درجة من النضج بحيث تسـمح بإعادة توحيد «قـارّات» عِلميّة متجاورة. فكمـا أنّ عامـل الوقت ضـروريّ للبلـوغ بالصـراع الطبقيّ إلى غايتـه، كذلك يحتـاج البلـوغ بتَشَكُّل العِلـم إلى غايته كعِلـم إلى وقت. وفوق هـذا كلّه ليس من المؤكَّد أنّ نظريّة التحليل النفسـيّ تسـتطيع أن تتَّخِذ شـكل عِلم بكلّ معنى الكلمة.

لكـن مهمـا يكـن من أمر مصيرهـا النظريّ، يظـلّ الطابـع الأبـرز لنظريّة التحليـل النفسـيّ **علاقتها بالممارسـة**. وينبغي أن نلاحظ هنا نقطة رئيسـة هي أنّ النظريّـة الفرويديّـة لم تسـتطع أن تنبني إلّا على أساس مـن ممارسة عِلميّة: ممارسة الجلسـات العلاجيّـة، أو تحويل العلاقـات الاستيهاميّة في اللاواعي لدى فرد، ولم تسـتطع أن تتطوَّر إلّا عبر إنتاج ممارسة يجري ضبطها باستمرار خلال التجربة: تجربة الجلسة العلاجيّة.

مـا هي الجلسـة العلاجيّة؟ إنّها وَضْع تجريبيّ، يمكـن مقارنتها من وجوه عِـدَّة بتجهيـزات وتركيبات اختباريّـة في العلـوم الاختباريّة المعروفـة. لكنّها فـي الوقت نفسـه وضع عمليّ، يُحدِث تحوُّلات فـي موضوعه، بفضل أدوات إنتاج خاصّة بهذه النتائج. تسـتحضر الجلسـة شـخصين في ما يبدو حالة عزلة محكومـة من ثالث، قوانيـن اللاواعي، وإخصائيّ التحليـل، والمريض، الذي

---

(١) في صياغة أولى: «يبدو أنّ هذا الموقف الثاني هو الأصحّ، مع أنّ لاكان لم يتمكّن من مقاومة الإغـراء بأن يسـتكمل فلسـفيّاً نظريّـةً ظلّ فرويد شـديد الحرص علـى بقائها فـي حالة عدم الاستكمال العِلميّ الحذِر، كيلا يستبق اكتشافات العلوم المجاورة».

يسمّيه البعض (لاكان) المُحَلِّل لإبراز واقع كونه في نهاية الأمر محرِّك تَحوُّله الذاتيّ، من قبيل «الطبيب مطبِّباً نفسه» حسب التعبير العائد لأرسطو، بينما يقتصر دور إخصائيّ التحليل على «مَفْصَلة» (لاكان) كلام المحلِّل وتأمين انعطافاته، باعتباره مثقلاً بدلالات لاواعية. لم يكن يعالَج بالتحليل النفسيّ إلّا عُصابيّون (مرضى، بالاختلاف عن الذُهانيّين أو المجانين، يبقون على صلة بالعالَم البرّانيّ بينما يعانون من اختلال في صلتهم بهذا العالَم). أمّا حاليّاً، وخاصّة منذ أعمال ميلاني كلاين، فالتحليل بات يعالِج الذهانيّين كذلك، «المجانين» بكلّ معنى الكلمة.

نستطيع، مع أخذ الاختلافات في الحسبان، أن نجد في جلسة التحليل النفسيّ، تلك المقولات التي عهدناها في ما يخصّ الممارسة. «المادّة الأوّليّة» هي المريض نفسه، واللاواعي العائد له، والآثار الناتجة عن التجهيز «المرَضيّ» الخاصّ باستيهاماته على وعيه ومواقفه العمليّة في الحياة. ووسائل الإنتاج التي تُحقِّق النتيجة المرجوّة هي، من جهة، **النقلة**، التي تُحقِّق التمثُّل اللاواعي بإخصائيّ التحليل، ومن جهة أخرى، **إعداد (durcharbeiten)** الاستيهامات اللاواعية من قِبَل المحلِّل وإخصائيّ التحليل. ولا تحصل النقلة (إذا حصلت) إلّا بعد بعض الوقت، عندما يتوصّل المريض بعد عدد من الجلسات إلى التمثّل باخصائيّ التحليل، فـ«يعامله» على أنّه بديل شخص من الأهل (أب أو أم)، ويأخذ بـ«الإسقاط» عليه، أي ينسب إليه رغباته هو اللاواعية، وكأنّها صادرة عن هذه الشخصيّة الحقيقيّة التي تصغي إليه دون أن تتفوّه بكلمة.

ولمّا كان يستطيع أن يقول كلّ شيء، و«يجب» أن يقول كلّ شيء بمِلء إرادته، فهو يَتوَصَّل إلى التعبير، في مناخ الغرابة هذا، عن رغباته الخاصّة اللاواعية. يظنّ أنّه يقول شيئاً، يعبِّر عن طلب (ساعدوني! أَحِبّوني!)، ويتبيَّن له شيئاً فشيئاً أنّه يقول شيئاً آخر، نظراً إلى كونه يعبّر عن رغبة لاواعية (أرغب في إزالتكم من الوجود! أرغب أن أموت! أرغب أن أكون كلّي القدرة! أرغب

أن أكـون محبوبـاً!). وشـيئاً فشيئـاً، يصبح هـذا التناقض ناشـطاً، ولـدى قيام المريـض بالمقارنة بين أفكـاره الواعية ورغباته اللاواعيـة، ينتهي به الأمر إلى تشغيل (durcharbeiten) هذه على تلك، وتلك على هذه، ما يؤدّي في النهاية إلـى إعادة توزيـع الـ«عِطْفات» (تَعَلُّقات عاطفيّة عميقـة ولاواعية بِصُوَر معيَّنة استيهاميّة لاواعية)، وإلى تجديد تَوازن الجهاز النفسّي اللاواعي والواعي في مجمله.

عندئـذٍ[1] يتدخّـل الـ«شـفاء» الـذي يبلـغ لحظته الأخيـرة بتصفيـة النقلة المضـادّة. ذلـك أنّ إخصائـيّ التحليـل، على عكس فكـرة تقريبيّـة تجعل منه «مُحرِّكاً غير متحرِّك» أشـبه بالله الأرسطيّ بابتعاده وبرودته، يقوم، هو الآخر، بتشغيـل رغباته اللاواعية على المريض: إمّا بالإصـرار على الاحتفاظ به معه، إمّا بالسـعي إلى التخلّص منه قَبْل الأوان. علـى إخصائيّ التحليل بالتالي، كي يوصـل التحليـل إلى غايته، أن **يحلِّـل النقلة المضادّة العائدة له**، بمسـاعدة المحلِّـل، الـذي لا يتوقّف عن لعب دوره الناشـط. ففي حال لم تكتمل تصفية النقلة والنقلة المضادّة كلتيهما، يمكن أن تتحوّل الجلسة العياديّة إلى ما وصفه فرويد في نصوصه الأخيرة بـ«التحليل الدائم». أمّا في حال تمّت هذه التصفية، فيمكن للجلسة أن تكتمل، وللمريض أن يعود إلى حياته الشخصيّة في ظروف مؤاتية.

لعلّنـا استخلصنا من تجهيز الجلسـة وممارستهـا أنّ التحليل يمثّل تجربة ملموسة لا مُعادِل لها، أو يكاد. وليس لإخصائيّ التحليل فيها شيء من الطبيب، أي من تلك السلطة التي خصّها المجتمع بمعارف عِلميّة تُخَوِّلها التطبيب، أي الاستجابـة لطلـب الشفاء، من قِبَل مريض يعرف موضـع ألمه ويقصد الطبيب كي يشفى منه. وتشكّـل الممارسة التحليليّة أشـدّ ما وُجِّه من انتقاد ومسـاءلة على الإطلاق إلى **الممارسـة الطبّيّة**، أو إلى أيّة ممارسة فيها «ذات يُفترَض فيه

(١) عبارة مشطوبة: «مع أنّ ما من تحليل قابل للاكتمال».

أن يَعـرِف» (لاكـان[1])، قـادر على أن يشفـي وينصح بالسـلطة المعطاة له من معارفـه ومن المجتمع. ليس إخصائيّ التحليل طبيباً، ولا مستشـاراً أخلاقيّاً أو عمليّاً، ولا أسـتاذاً أو كاهناً، ولا حتّى صديقاً. إنّه ببسـاطة العامل الصامت في مسـار عمل بـلا ذات، حيث تتواجه بصمت، لكن بالفعـل، استيهامات (عائدة له) مع استيهامات فرد آخَر (المحلِّل)، للتوصّل إلى استعادة توازنها في وضع ينهي اضطرابات حالته النفسيّة.

كـان للتحليـل النفسـيّ، بإدخاله ممارسةً جديـدة في عالَـم الممارسات، نتائجُ عظيمة التأثير في الإيديولوجيا والفلسـفة. ففي أوج سيطرة الإيديولوجيا والفلسـفة الحقوقيّتين والأخلاقيّتين والدينيّتين البرجوازيّتين، في أوج سيطرة فلسـفة الوعي والذات (كان هوسّرل معاصراً لفرويد)، شرعت نظريّة التحليل النفسيّ بتحقيق «انقلاب كوبرنيكيّ» حقيقيّ. كان يسود الاعتقاد، قبل كوبرنيك، بـأنّ الشمس تدور حـول الأرض. وفرض كوبرنيك الحقيقـة الموضوعيّة بأنّ الأرض تـدور حول الشمس. كان يسـود الاعتقـاد، قبل فرويد، بأنّ كلّ شـيء في الإنسـان يدور حول وعيه، وبأنّ الوعي هو جوهر الإنسـان. وفرض فرويد حقيقة أنّ الوعي ليس إلّا نتيجة صادرة عن أصل، وأنّ الوعي الإنسانيّ «يدور» حول اللاواعـي. وبذلك تلقّت المعتقدات الإيديولوجيّة المسـبّقة، الأخلاقيّة والحقوقيّـة والدينيّة، ضربة كان من الممكـن أن تكون قاضية، لو لم تكن تلك المعتقدات مدعومة من النظـام التقليدي البرجوازيّ كلّه. هذا النقد الفرويديّ الموجَّه إلى الـ« homo psychologicus » (الإنسـان كائن نفسـانيّ من حيث الجوهـر)، القابل للمقارنـة، في تاريخ الفِكَر، بالـنقد الماركسـيّ فقط الموجّه

---

(١) السمينار XI، «التقمّص النفسيّ»، سمينار بتاريخ ١٥ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٦١، gaogoa.free.fr/Seminaires_HTOL/09-ID15111961.htm.
«ذلك أنّه، في السـلالة الفلسـفيّة التي تطوّرت ابتداءً من الأبحاث الديكارتيّة المنسـوبة إلى الـ«كوجيتـو»، لـم يوجـد إلّا ذات واحـد يمكـن أن أصنّفـه [...] تحت هـذا الشكل، كذات يُفترَض فيـه أنّه يَعلَـم [...]. الآخَر هو مستودَع مَـن فقدوا الصفة التمثيليّة مِـن ممثّلي مَن يُفترَض فيهـم أنّهم يعلمون، وهذا ما نسـمّيه باللاواعي لكون الذات قد أضاع نفسه في هذا الافتراض بأنّه يَعْلَم».

إلى الـ«homo economicus» (الإنسان معرَّفاً بحاجاته الاقتصاديّة)، كان له عواقب بالغة الأهمّيّة في الفلسفة كلّها. وقد لعب لاكان في فرنسا دوراً مهمّاً في الاعتراف بهذه النتائج، حتّى مع كونه اضطرّ إلى تأويلها بطريقة خاضعة للنقاش[١]. وقد ظهرت محاولة لإقامة صلة ما بين فلسفة فرويد الماديّة وفلسفة ماركس، الأمر الذي أدّى إلى بعض النتائج المثيرة للاهتمام، ولا علاقة لها أبداً مع محاولات سابقة تتّصف بالمغامرة، كمحاولة رايش[٢].

ما هي الدروس التي تُستخلَص من انبثاق ممارسة فرويد الخارقة؟ بدايةً، هذا الدرس الأوّل بإمكانيّة أن تنبثق ممارسات فوق أساس من خبرات متروكة بوراً لقرون من الزمن، فتُجدِّد تماماً حقلاً من تلك الخبرات. ثمّ بأنّ هذه الممارسات تنبثق دائماً في ظِلّ علاقات مجرَّدة محدَّدة، حتّى لو كان تكوُّنها يَتَّسِم بمفارقة كلّيّة: يكفي أن تتكشّف تلك العلاقات عن تَلاؤمها مع طبيعة الموضوع المستجدّ المنبثق في تَعَرُّفه. أخيراً بأنّ تلك العلاقات، حتّى عندما تساوي علاقات التحليل النفسيّ في كونها غير معهودة (علاقات نقلات اللاواعي المتبادلة)، تكون حاسمة بالنسبة إلى النظريّة، كما بالنسبة إلى الممارسة المعنيّة. زدْ على هذا أنّ الممارسة التحليليّة تُغْني حدس أرسطو القديم بشأن المراسيّة (البراكسيس)، حيث الذات يُنتِج نفسه بنفسه، بتوسُّط من اخصائيّ التحليل، تَحوُّلَه الخاصّ. بهذا أيضاً تقترب الممارسة التحليليّة من الممارسة الثوريّة، مع فارق الاختلاف في موضوعهما بالطبع، نظراً إلى كون الممارسة التحليليّة تتناول التجهيز الخاصّ بلاواعٍ فرديٍّ فقط، في حين أنّ الممارسة الثوريّة تُحوِّل البنية الطبقيّة لمجتمع.

هذا التقارب الأخير لا يمرّ دون عواقب، على الصعيدين النظريّ والعمليّ على حدّ سواء. ففرويد نفسه كان قد لاحظ وجود ما يشبه التوازي

(١) في صياغة أولى: «قابلة للنقاش نسبيّاً».

(٢) على الأرجح كان ألتوسّير يفكّر هنا بمجلّة «دفاتر التحليل النفسيّ» (١٩٦٦-١٩٦٩)، (*Cahiers pour l'analyse*)، وهي مجلّة لاكانيّة شارك في تأسيسها بعض تلاميذه. صدر منها عشرة أعداد، متوفّرة على الأنترنت على العنوان: cahiers.kingston ac uk

(راجع الأطروحة السپينوزيّة)[1] بين الصوَر اللاواعية (imagos) والوجوه الاجتماعيّة للشخصيّات العائليّة، بين الإخراج المسرحيّ للّاواعي والإخراج المسرحيّ للعائلة، بين الرقابة الاجتماعيّة والاستبطان اللاواعي، إلخ. لكنّ فرويد لم يسمح لنفسه بالمضيّ أبعد من هذه الإشارة، وإلّا لوقع في الانحراف السوسيولوجيّ، معتبراً الصوَر اللاواعية نَسْخاً بسيطاً، أو صوَراً للشخصيّات الاجتماعيّة العائدة للعائلة. وقد يأتي يوم يصبح من الممكن فيه تجاوز المستوى الحاليّ من المقاربة تلميحاً، التي لا تزال دون متابعة، عندما ستطرأ اكتشافات جديدة في علوم تبدو «مجاورة» (الفيزيولوجيا العصبيّة؟ نظريّة البنية العائليّة والإيديولوجيا العائليّة؟). لكن لا يمكن استباق الأمور في ما خصّ التطوّرات المستقبليّة دون التعرّض لمخاطر، عبثاً واجَهها رايش في حينه، ويواصل اليوم التعرُّضَ لها القائلون بيساريّة تُنادي بالعفويّة.

إذا أراد عِلم من العلوم الحفاظ على استقلاليّته، وببساطة، تأمين استمراريّته، عليه أن يتقبّل بقاءه لمدّة طويلة أحياناً، وربّما لأمد لا يعرف نهاية، في عزلة التجريدات المحدَّدة التي تخصّه، دون السعي لاختلاطها مع تجريدات ما يتواجد وإيّاه من العلوم الأخرى.

(١) يلمّح ألتوسّير في مكان آخَر إلى «التوازي» بين الصفات الجوهريّة عند سپينوزا، وخصوصاً في: «ثلاث ملاحظات...» (١٩٦٠)، م س، ص ١٥٠؛ و«التيّار الجوفيّ...» (١٩٨٢)، م س، ص ٥٣٩، وبخاصة في: أن تكون ماركسيّاً في الفلسفة.

١٥

الممارسة الفنّيّة

هذا لا يعني أنّ التحليل النفسيّ لم يكن له تأثير عميق على ممارسة أخرى ونظريّتها، ألا وهي الممارسة الجماليّة.

أنتج البشـر، على مرّ الأزمان، حاجات تتّصف بالغرابـة، وتتمتّع بخاصّيّة كونهـا لا نفـع ماديّاً لها على الإطلاق، لكونها لا تلبّي أيّة حاجة من الحاجات الحياتيّة للإنسانيّة: الحاجة الغذائيّة، الحاجة الجنسيّة، إلخ. كانت هذه الأشياء في الأصل محمّلة دائماً بدلالة اجتماعيّة، دينيّة مثلاً، لكن غير عمليّة مباشـرةً. كـان من خصائصهـا أنّها كانت تحظـى بالتقدير نظراً إلـى لانفعيّتها، بشرط أن تُوفِّـر مُتعةً للذين كانوا «يستهلكونها» بالبصـر، اللمس، السماع، إلخ. إنّنا نرى في هـذه الحاجات الغريبة الشواهد الأولى على مـا سيُدرَج في عِداد الإعمال الفنّيّـة. لكنّنـا نرى فيهـا كذلك، منذ البدايـات، الطابع المزدوج الـذي ستتميّز بـه. كانت هذه الحاجات غير نافعة، بلا شـكّ، إلّا أنّها كانـت اجتماعيّة: فلكيْ تكـون أشـياء جميلة، كان ينبغي أن تحظـى باعتبارها كذلك مـن قِبَل الجماعة الاجتماعيّـة. إلّا أنّ الجماعـة الاجتماعيّـة لـم تكن ترى فيها جمال الأشـكال والأصـوات وحسـب، بل كانت تجـد فيها كذلـك، عَبْر هذا الاعتـراف العامّ، الاعتراف بجوهر مشترك، هو جوهرها كجماعة، وجوهر وحدتها الاجتماعيّة الخاصّـة. ومـع ذلك كانت هـذه الوحدة الاجتماعيّـة مؤمّنة مسبّقـاً عن طريق علاقـات أخرى ووظائف أخرى: كانـت الحاجات الفنّيّـة الاجتماعيّة تضيف إليهـا هـذه الوظيفة، التي يبدو أنّهـا ضروريّة للجماعة الإنسانيّـة، وظيفة كونها غير نافعة وجميلة، وبالتالي محمَّلةً بالمتعة.

يَنتج عن اضافة هذه الصفة الفريدة **شكلٌ جديد من التجريد**. فأشياء الفن كلّها منتَجة مادّيّاً بشغلٍ يُحوِّل مادّة أوّليّة معيّنة، شأنها في ذلك شأن المنتجات الأخرى كلّها. لكنّ نتيجة هذا التحويل المادّيّ ليست إنتاج شيء نافع، يصلح لتلبية حاجات البشر الحيويّة، بل شيء يصلح لتوفير متعة خاصّة، **متعة مجّانيّة، غير خطِرة**، «انتصار وهميّ» (فرويد[1])، ناتج عن استهلاكهم، البصريّ، السمعيّ، إلخ. إنّ التجريد العائد إلى إنتاج أعمال الفنّ يَظهر بشكل مفارق كإنتاج (عَرض، تقديم، تمثيل) لمادّة تبدو في الظاهر مادّة خام (الصخر، الخشب، الصوت) وقد ارتَدَت شكلاً. هكذا يظهر **التجريد** في شكل شيء ملموس، حيث تكون المادّة معطاة، إذا صحّ القول، في عُريها التامّ، في الشكل الجماليّ الذي يغلّفها. **يوجَد المجرَّد الضروريّ في شكلٍ ملموسٍ بلا نفع**.

لكن من خصائص هذا الملموس - هذا العمل الفنّيّ من نحت، رسم، موسيقى، إلخ - أنه يُمتع، حتّى عندما يُمثِّل للمشاهدين فظائع تراجيديا فاجعة. لماذا تُحرِّك الأعمال الفنّيّة مشاعرنا؟ كان ماركس، في ما قاله عن التراجيديات الإغريقيّة، يعزو ذلك إلى كونها تُمثِّل طفولة الإنسانيّة، وإلى أنّ الناس ترتاح إلى طفولتها[2]. أمّا أرسطو فذهب إلى ما هو أكثر عمقاً، إذ كان يعتبر العرض التمثيليّ أشبه بالحقنة المطهِّرة، من شأنه أن يحرِّر الناس وهميّاً من شعورهم بالرعب، وأن يجعلهم إزاء الكَربة الفظيعة يتمتّعون بانفراجها الذي يخلّصهم من الفعل الذي يستطيعون رؤيته وهُم على هذا النحو معفيّون من أدائه[3]. تجارة مربحة: كانت لديهم رغبة في فعل محظور أو مستحيل، وها هم يعاينونه دون التعرّض لعواقبه.

باستيحاء ذلك، رأى فرويد في العمل الفنّيّ تحقيق رغبة ما[4]، كما

---

(١) راجع لويس ألتوسّير، «حول بريشت وماركس»، في كتابات فلسفية وسياسية، المجلد الثاني، م س، ص ٥٥٥.

(٢) في: مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي"، م س، ص ١٧٥.

(٣) في: «فن الشعر» (1449 b).

(٤) في:«الشاعر والنشاط التخيّليّ»، الأعمال الكاملة، م س، مجلد ٨، ص ١٥٩-١٧١.

فـي الحلـم، تحقيقـاً وهميّاً، وبالتالـي بلا عواقـب موضوعيّاً، لكنّـه يوفّر متعة المشاهـدة ذاتيّاً. فشعور البشـر بالحاجة إلى أن يعيشـوا كاستمتاع وهميّ تلبيةَ رغبـة لا يستطيعـون تحقيقها (إمّا لأنّ شـروط تحقيقها غيـر مجتمعة بعد، كما فـي المجتمع الطوباويّ، إمّـا لأنّ الرقابة الاجتماعيّة تحظّـر عليهم تحقيقها)، يبـدو واقعـاً لا يقبل النقـاش، وفي الوقت نفسـه كأمر لا غنى عنـه لِحُسْن أداء العلاقـات الاجتماعيّـة. مثلمـا يوجد في كلّ نمـط إنتاج «نفقـات طارئة» على الإنتـاج، كمنتَجات مكرَّسة لإحداث تأثيرات معيَّنة، لكنّها غير صالحة لشيء بذاتهـا، كذلك يبدو أنّ هناك، في إنتـاج العلاقات الاجتماعيّة، «نفقات طارئة» جماليّة مكرّسة لإحـداث تأثيرات مغايرة، لكنّها لا تصلُح لشيء بذاتها... عدا إنتاج متعة وهميّة.

هـل من غاية تُرتجى من هذه المتعة الوهميّة؟ من المسلَّم به أنّها تُستَخدم لتدعيم الممارسـات والإيديولوجيات الموجودة. ومن المثبَت أن الطفل، في متعـة اللعب، إنّما ينصرف إلى تدرّب فعليّ، يؤهّله إمّا لممارسات إنتاجيّة، إمّا للعلاقـات الاجتماعيّة. ومن المثبت أنّ الألعاب، والاسـتعراضات المشـهديّة العامّة، والمهرجانات، إلخ، تُقوّي الرابطة الاجتماعيّة بجمع الناس في المكان نفسـه، وتقديـم المتعـة نفسهـا موضوعاً لاستهلاكهـم، بحيث تعلي من شـأن العلاقـات والمثل العليـا الاجتماعيّـة، أو «تُلاعِب» محرَّماتها. مـن هنا تكون الأعمـال الفنّيّة، التي ليسـت محض إيديولوجيّة، نظراً لكونهـا مواضيع مركّبة من مادّة ومن شـكل يقعان تحت الحواسّ مباشـرة، أعمالاً تدخل ضمن نِطاق الإيديولوجيـا، حيث تحتلّ مكانها، في المواجهـة الإيديولوجيّة تِبعاً للانقسام السياسيّ الكبير.

إنّها تحتلّ مكانها في كلّ الالتباس الذي نَعرِف، نظراً إلى كون الإيديولوجيا في نهاية الأمر مطلوبة بالنسبة إلى الدولة: إمّا في خدمة الإيديولوجيا المسيطِرة، وإمّا فـي خدمة «القيم» التي تناضل من أجلها الطبقة المسيطَر عليها. قد يكون أنّ تاريخ الأشـكال الجماليّة يتعلّق دائماً بهذه المادّة التي اشتغلها الفنّان معطاةً

للعِيان وللسَماع، قد يكون أنّ هذا التاريخ، المُثقَل بالكثافة المادّيّة، يتوقّف على ما في هذه المادّة من امكانيّات موضوعيّة، سواء أكان ذلك يخصّ أعمالاً من رخام، أو خشب، أو نسيج، أو لون، أو صوت، أو من «ذوات» المرسح والرواية. لكنّ انتقاء هذه الإمكانيّات وخلطها في أشكال جماليّة تخصيصاً، لا يُقلِّل من كونهما شأناً يعود للإيديولوجيا للصراع الذي يفصل الإيديولوجيا عن ذاتها. هذا الشرط المنطوي على هذه المفارقة يفسّر تَوهُّمَ الفنّان أنّه يقوم بعمل فنّان ليس إلّا، وفي الوقت نفسه تَوهُّمَ المستهلكين أنّهم يقومون بفعل استهلاك جماليّ، في حين أنّ الجوهريّ في الأمر يحصل «وراء ظَهْرِهم» (هيغل[1]): في مواجهة إيديولوجيّة تحاول بلا هوادة أن تضع الأعمال الفنّيّة في خدمة قضيّتها.

يُستخلَص من ذلك أنّ الممارسة الجماليّة، إذ تبقى، كحال غيرها من الممارسات، بعيدة عن كونها فعلاً خالصاً خالقَ جَمال، إنّما تجري **تِبْعَ علاقاتٍ اجتماعيّة مجرّدة** وهذه الأخيرة لا تُشَكِّل قواعد تعريف الجميل وحسب، بل كذلك العلاقات الإيديولوجيّة التي تخصّ الصراع الطبقيّ. يُستخلَص كذلك، نظراً إلى كون الإيديولوجيا ما هي، وكونها دائماً تُقدِّم الأشياء على غير ما هي، أنّ الفنّ، إلى جانب ما يوفّره للبشر من روائع ممتعة، حَريّ به أن يشجِّع إيديولوجيا النقاء والجَمال والاستقلاليّة المطلقة التي تُستخدَم كقرينة براءة لمثقّفي الطبقة المسيطِرة. هوذا، تقليديّاً، ما جعل **الفلاسفة المثاليّين** مفتونين دوماً **بالفنّ والجَمال**، كما بفِكَر متعالية على عِراك الفِكَر، وشأنها إقناع الناس بوجود مَخرَج للنزاعات الاجتماعيّة على أيّ حال: في الثقافة وفي الجَمال، حيث يتمكّن الجميع من «التمتّع بشيوع الوئام».

هذا «الهروب إلى الأمام» في إيديولوجيا الفنّ، لازمة الفلسفات الروحيّة أو المثاليّة كافة، تُمكن ملاحظته في أيّامنا في بلد يُعلِن أنّه اشتراكيّ، مثل الاتّحاد السوڤياتي. قد لا يكون هناك بلد في العالَم يضاهيه في كمّيّة الأعمال

(١) المنطق (الموسوعة)، م س، §٢٥.

والـدروس الفلسفيّة المكرَّسة لعِلـم الجَمال (رغم الفقر الفاجع في المنتَجات الجماليّـة). أعطانـي أستـاذ جماليّات من لينينغـراد، ذات يوم، تفسيـراً مُفحِماً لذلـك، إذ قال لـي: عرضوا على العمّال الذين يتذمّـرون من العمل أن يكسبوا مزيـداً من المال بالعمل على القطعة. لكـنّ العمّال لم يبالوا بالعرض، لكونهم لا يستطيعون شـراء شـيء بمالهـم. لجأوا عندئـذٍ، بعد المصلحة الشخصيّة، إلـى الأخلاق الاشـتراكيّة: قالـوا لهم إن الواجـب يقضي بأن يعملـوا أكثر من أجـل المجتمع الاشـتراكيّ. بدا أنّ هذا أيضـاً لم يَلقَ اهتمام العمّـال... قدّموا لهـم عندئـذٍ الحافز الأخيـر: إعملوا أكثـر، لأنّ عملكم ليس عمـلاً بسيطاً، إنّه تحفـة، تحفـة فنيّة، أنتم فنّانـون. لم يُنصِتوا. لكنّ هذا الخطـاب اقتضى الإكثار من وظائف خبير جماليّ، ومحاولة إيقاظ تَذَوُّق الفنون الجميلة لدى الشعب. «الهـروب إلى الفـنّ» يمكن أن يكون كذلـك معادلاً لـ«الهـروب إلى الدين»: لعـلّ فيه حـلّاً خياليّاً للمصاعب الحقيقيّـة التي تُواجِه المجتمـع. إذا كان الفنّ يُوفِّـر متعة للبشر بالفعل، فهو في أغلـب الأحيان كذلك هروب إلى الفنّ، هذا التجريـد الفريـد في نوعه الـذي يوجَد في الكثافـة الماديّة للشـيء الملموس، الذي ليس، حينذاك، إلّا تجريداً سَيِّئاً.

هل يمكن أن نستخلص من هذا التحليل الطويل للتجريد بعض الاستنتاجات الموقّتة؟

يمكن القول بدايةً إنّ البشر يعيشون في التجريد، في ظلّ علاقات مجرّدة تحكم ممارساتهم كافّة. ويمكن القول بعد ذلك إنّ **التجريد بشكل عامّ لا وجود له**. لكن يوجد منه أنواع ومستويات عِدّة، تِبْعاً لمختلَف الممارسات ولمختلَف أنواعها. يمكن القول أيضاً إنّ مع عدم وجود تجريد بشكل عامّ، توجد **تجريدات عامّة**، تحكم مجمل الممارسات المختلفة وتؤثّر بهذه الدرجة أو تلك من العمق على التجريدات العائدة لهذه الممارسات. **هذه التجريدات العامّة هي العلاقات الاجتماعيّة**: علاقات إنتاج، وتداول، وتوزيع؛ علاقات سياسيّة، وعلاقات إيديولوجيّة... وكلّها علاقات مطلوبة لعلاقات الطبقات وللصراع الطبقيّ.

يمكننا القول أخيراً إنّ هذه العلاقات التجريديّة كلّها ليست تجريديّة إلّا لكونها متجذّرة وتبقى متجذّرة في مادّيّة الممارسات الاجتماعيّة، وليست تجريديّة إلّا بمقدار كونها تتيح **الإنتاج النهائيّ** للملموس، سواء أتعلّق الأمر بإنتاج أشياء الاستهلاك، أو تحويل العلاقات السياسيّة، أو العلاقات الإيديولوجيّة، أو العلاقات الاستيهاميّة، أو إنتاج الأعمال الفنّيّة، إلخ

كلّ هذه الدائرة الهائلة من الإنتاج الاجتماعيّ، في إيقاعات دورانها المختلفة، في تَضامّها المتشابك، تَحدُث تِبْعاً لأولويّة الملموس - الحقيقيّ بالنسبة إلى المجرّد، بالتالي تِبْعاً لأولويّة الممارسة بالنسبة إلى النظريّة.

لكــن مــا من لحظــة في كلّ هــذه الدائرة يمكــن أن يظهر فيها تمييــز واضح بين الممارســة، أو الملموس، من جهــة، والنظريّة، أي التجريــد، من جهة أخرى. لا وجــود لممارسة، في كلّ لحظة، إلّا تبِعاً لعلاقات مجرّدة يمكن الارتقاء بها ألــى مستوى النظريّة. وفــي كلّ لحظة، لا وجود للعلاقــات المجرّدة كلّها، بما فيه العلاقات النظريّة، إلّا تحت شــرط تجذّرها فــي الممارسة، في الملموس. تناقضــات هــذه الدائرة الضخمة هي التي تُنتِج، في شــكل صــراع الطبقات، ما يسمّــى التاريــخ الإنسانــيّ، وهي التي تجعل هــذا التاريخ إنســانيّاً، أي أنّه ليس بتاريخ غير متجسّد، بل تاريخ مثقل بالجاذبيّة، بكثافة المادّة وبالتناهي، بالآلام، بالاكتشافات، وبالأفراح الإنسانيّة.

١٦

الممارسة الفلسفيّة

كان لا بُدّ من القيام بهذه الالتفافة الطويلة عبر الممارسات وتجريداتها كي ننتهي أخيراً إلى الفلسفة. إلى السؤال: بمَ يا تُرى تتميّز الفلسفة، إذا كانت، هي الأخرى، تعيش تِبْعاً للتجريد وفي التجريد؟ وما هي طبيعة الممارسة الفلسفيّة؟ وبكلمات أخرى: ما هو يا تُرى الموضوع الذي تقوم الفلسفة بتحويله؟

كان لا بدّ من هذه الالتفافة الطويلة كذلك لسبب جوهريّ نبيِّنه هنا مباشرةً: **ما تُحوِّله الممارسة الفلسفيّة، هو الإيديولوجيات التي في ظلّها تقوم الممارسات الاجتماعيّة على اختلافها بتحقيق ما يخصّها من أغراض.**

سنشرع في تناول مسألة الفلسفة بأخذ الأمور من زاوية مؤاتية: طبيعة القضايا الفلسفيّة.

عندما أقول: «مات الهرّ الصغير»، فأنا أعرض واقعة يمكن التحقّق من صحّتها على الحيوان نفسه أو على إفادة شاهد عيان: تجريد اللغة ماثل في هذا أصلاً. عندما أقول: «تسقط الأجسام كلّها وِفْق قانون تُعبِّر عنه معادلة بسيطة»، فأنا أعرض واقعةً كذلك، لكنّها واقعة تخصّ تجريداً آخَر، هو تجريد المفاهيم العِلميّة، نظراً إلى كوني لا أتحدّث عن هذا الجسم بعينه (جسم الهرّ الصغير الذي سقط عن سطح البيت)، بل عن كلّ جسم يوجد في فضائنا الإقليديّ. كلّما عَرضْتُ قضيّةً من هذا القبيل، ربّما أكون قد غيّرتُ شيئاً مِمّا أعرف: لم أكن أعرف أنّ الهرّ الصغير قد مات، لم أكن أعرف أنّ الأجسام كلّها تسقط وِفْق قانون بسيط. لكنّني لا أغيّر شيئاً من «مواضيع» كلامي: فأنا لا أعيد الحياة إلى الهرّ الصغير، ولا أمنع هرّاً من السقوط عن السطح.

توجد في اللغة مع ذلك قضايا من نوع مختلِف، في إمكانها أن تُغيِّر شيئاً ما في مواضيعها. عندما أقول لزيدٍ، الذي يبعد عنّي عشرة أمتار: «تعالَ!»، يمكن أن يَحدُث أنّ زيداً، الذي سمعني، سيلبّي النداء، ويجيء. يكون ندائي في هذه الحالة قد غيّر شيئاً ما في ترتيب الأشياء، إذ إنّ زيداً قد غيَّر مكانه. عندما يُدَقّ بابي وأقول: «من هناك؟»، فأنا أدعو الشخص الواقف ببابي للاجابة، ومن الممكن أن يجيب. لكن من الممكن كذلك أن يلزم الصمت. لدينا هنا قضايا يمكن أن تكون ذات فاعليّة، لكنّ فعلها لا يتوقّف عليّ بالكامل.

لنغيّر من مجال القضايا. عندما يجلس رئيس المحكمة، ويعلن: «افتُتِحت الجلسة»، يكون قد نطق بجملة، والنتيجة أنّ الجلسة مفتوحة بالفعل، أيّاً يكن رأي أو اعتراض الأشخاص الموجودين. يُسَمِّي عالِم الألسنيّة الإنكليزيّ أوسْتِن هذا الصنف من القضايا بـِ«الأدائيّة[1]»، أي الفاعلة مباشرةً، مُحْدِثةً أَثَرها بمجرَّد النطق بها.

في إمكاننا الانطلاق من هذه الفكرة الأوّليّة حول القضيّة «الأدائيّة» لتكوين فكرة حول طبيعة القضايا الفلسفيّة، أقلّه تلك التي تَختصِر فيها كلُّ فلسفة ما قَرَّت عليه من أفكار. عندما يكتب فيلسوفٌ (ديكارت، مثلاً): «الله موجود»، يكون فعله هذا على قَدْر من الشبه مع فعل رئيس المحكمة معلِناً: «افتُتِحت الجلسة»، مع فارق أنّ مجرَّد إدلاء ديكارت بتصريحه لا يُحْدِث وجودَ الله، إلّا في عالَم فلسفته الخاصّة: إنّه، على نحوٍ ما، «يَفتَتِح» عالَماً، هو تحديداً عالم فلسفته. الجملة التي ينطق بها تعني أنّ الله موجود بالنسبة إليه، نظراً إلى أنّه يأخذ على الفور بالتفكير كما لو أنّ الله موجود فعلاً، ودون أن يساوره شكٌّ في ذلك، نظراً لكون قضايا فلسفته الأخرى كافّة تتوقّف على وجود الله.

القضيّة الفلسفيّة بالتالي لا تشبه القضايا «السلبيّة» التي تقتصر على التعريف بواقعة («الهرّ الصغير مات»)، أو بقانون (قانون سقوط الأجسام). القضيّة

(١) في: «عندما يكون القول فعلاً» (J. Austin, « *Quand dire c'est faire* », trad. G. Lane, Paris, Seuil, 1970, p. 41 ff).

الفلسفيّـة قضيّـةٌ فعّالـة، تُنتِج نوعاً من فعل وجـوديّ، ينقل شـيئاً يدعى الله من العدم إلى الوجود – مع فارق التحفّظ بأنّ القضيّة لا تتعلّق بالوجود الحقيقيّ لله هذا، بل بوجوده الفلسـفيّ فقط: وجوده في فلسفة فيلسوفها وتلاميذه. ونكون ممسكين مباشرةً في الوقت نفسه بالخاصّيّة المعاكسة. ذلك أنّ القضيّة الفلسفيّة نفسها لا تقدّم أيّة معرفة موضوعيّة، مع انّها تشكّل بالنسبة إلى الفيلسوف الذي يطرحهـا معرفة لا يرقى إليهـا الشكّ. بذا يمكن أن نرى مباشـرةً أنّ الفلسفة، إذ تكون فاعلة، إنّما تفعل في ذاتها فقط، وليس في العالَم الحقيقيّ.

هـا إنّ هـذه الملاحظـات البسيطـة تزعـزع، بمجـرَّد إبدائهـا، معتقداتنـا الساذجـة كلَّهـا. كنّا نعتقـد أنّ الفلسفة تقدِّم لنـا أرفع المعـارف، المعرفة بكلّ الأشياء وبِـ«جوهر»ـها: وإذا بها تكتفي بتوفير معرفة لا يرقى إليها الشكّ، لكن بالنسبة إلى الفيلسوف الذي يعلنها دون سواه! وكنّا نعتقد أنّ الفلسفة «تأمّليّة»، أي سلبيّة إزاء موضوعها، وإذا بها فعّالة! وكنّا نعتقد، أخيراً، أن الفلسفة تتعاطى المواضيع الحقيقيّة، وإذا يها تنتج أمام أنظارنا، ومن أجْلِ ذاتها، شـيئاً لا علاقة له بالمواضيع الحقيقيّة! إنّنا في خِضَمّ اختلاط الأمور.

ذلـك أنّنا لا نستطيع الامتناع عن تناول الممارسة الفلسفيّة في الفِكْر على نهج إمّـا الممارسة العلميّة (التي تزوِّدنا بمعلومات)، إمّا الممارسات الأخرى التـي حلّلناها، الإيديولوجيّة، إلخ (التي تُحدِث تحوّلات عمليّة، لكنّها لا تُنتِج معلومات). علينا إذاً أن نعيد النظر في وجهة نظرنا[1].

لنعُـد إلى القضيّة الديكارتيّة: «اللـه موجود». إنّها قضيّة فعّالة، نعم. لكنّها لا تنتِج شيئاً حقيقيّاً، إلّا في عالَم الفلسفة الديكارتيّة. هل هذا يعني أنّ النطق بها

---

(١) ألتوسّير نفسه، الـذي تنـاول الفلسفة حسَب النهـج العِلميّ، خـلال النصـف الأوّل من سنة ١٩٦٠، وبـدأ بإعادة النظر في وجهة نظره في شـهر أيّار/ مايـو ١٩٦٦. كان قد عرض تصوّره الجديد عن «الطبيعة السياسيّة للفلسفة» للمرّة الأولى في الفصل الأخير من «المهمّة التاريخيّة العائدة للفلسفة الماركسيّة» (أيّار/ مايو ١٩٦٧). هذا النصّ غير منشور بالفرنسيّة حتّى اليوم، تـمّ نشره مختصراً بالهنغاريّة (المجريـة) سنة ١٩٦٨، في بودابست، وصدر كاملاً بالإنكليزيّة سنـة ٢٠٠٣، فـي لنـدن. فـي *The Humanist Controversy and Other Writings*, éd.) François Matheron,trad. G. M. Goshgarian, Londres, Verso, p. 155- .(220

وهميّ محض؟ لا. سنقول، وهذا في الإمكان، دون تجاوز حدود «الواقعة» الفلسفيّة، إنّ ديكارت «يَطْرَح» وجودَ الله، وبذا يغيّر شيئاً ما في ما كان موجوداً قبله، لدى شخص مُلحد، مثلاً، لكن هذا **الطَرْح**، مع كونه فعّالاً، يبقى فلسفيّاً خالصاً، أسيرَ نسق مؤلّفه. وسنطلق الاسمَ المترجَمَ عن الأصل الإغريقيّ، «Thèse» [قضيّة، أطروحة]، وهو يَحتمل المعنى المقصودَ بكلمة طَرْح، على القضيّة الفلسفيّة التي «تَطْرَحُ» على هذا النحو وجودَ كائن غير حقيقيّ، لكنّه جوهريّ بالنسبة إلى الفلسفة المعنيّة.

في إمكاننا عندئذٍ أن نقول: **الفلسفة لا تُنتِج معرفةَ موضوعٍ حقيقيّ، لكنّها تَطرح طُروحاً تُفيد إمّا بوجود «موضوع» فلسفيّ، إمّا بخصائص هذا الموضوع**. سنقول بالتالي إنّ **الفلسفة لا موضوعَ لها** (كالمقصود بقولنا إنّ للممارسة العِلميّة وللممارسة الإنتاجيّة موضوعاً)، لكنّها ترمي إلى شيء آخَر: **غايات أو معتركات**[1].

أمثلة على طروح فلسفيّة؟ «أنا أفكّر، إذاً أنا موجود»، «الله موجود»، «الله في منتهى الكمال»، «أنا أشكّ، إذاً الله موجود»، «الأجسام ذات أَبعاد»، «الـ 'أنا أفكّر' يرافق اختلاف ملاحظاتي»، «وجود الكائن، هو كونه مُدْرَكاً»، «العالَم هو ما أتصوّر»، «الوعي قصديّ»، «المادّة تأتي أوّلاً بالنسبة إلى الفِكر»، إلخ. كما نرى، التعريف الذي نقترح لطبيعة القضايا الفلسفيّة يَصْلُح للطروحات المثاليّة وللطروحات المادّيّة على السواء. وهذا يفترض بالتالي إمكانيّة أن تختصّ الفلسفة بـ«طبيعة» تضمّ التعارضات التي تنطوي تلك الفلسفة عليها.

مِمَّ يتألّف الطرح الفلسفيّ من تعابير مجرّدة نسمّيها، تمييزاً لها عن المفاهيم العِلميّة، مقولات. ليس للمقولة الفلسفيّة موضوع، بالمعنى المقصود

---

(١) طُروح رَسَم ألتوسّير خطوطها الكبرى في «لينين والفلسفة»، في «لينين والفلسفة، يليه ماركس ولينين أمام هيغل»، وطوّرها في «الفلسفة وفلسفة العلماء العفويّة»:
Lénine et la philosophie, dans *Marx et Lénine devant Hegel,* Paris, Maspero, coll. « Petite collection Maspero », 1975 (1968), p. 28-35 ; الفلسفة والفلسلفة العفوية للعلميين، م س، ص ١٣-١٨.

بقولنا إنّ للمفهوم العِلميّ موضوعاً. فمعناها يتعيّن من مجموع المقولات التي يتشكّل منها النسق الفلسفيّ. وتستطيع المقولة أن تلعب دور قضيّة، في حال كانت تُلخِّص طَرْحَ الفلسفة المعنيّة في نقطة مُحدَّدة. كما تستطيع قضيّة أن تلعب دور مقولةٍ في حال كانت هذه الأخيرة تُلخِّصها.

وكما أنّ كلّ مقولة تكتسب معناها من مجمل نسق المقولات، كذلك كلّ طَرْح فلسفيّ يُحيل هو الآخر إلى مجمل نسق الطروح الفلسفيّة. بذا هناك رابط داخليّ قويّ بين العناصر النظريّة لفلسفة ما كافّة: هو رابط «النسق» [السِسْتام]، أو بتعبير أكثر دِقَة، «البُنْيَة». وجَمْعُ مقولات معيّنة في شكل أطروحة يُعَبِّر عن طَرْح [موقف] تتبنّاه الفلسفة حول مسائلَ موضع جدال. فديكارت، عندما يكتب: «أنا أفكِّر، إذاً أنا موجود»، إنّما يأخذ موقفاً ضدّ فلسفة توما الأكوينيّ، الذي يعتبر الفِكْرَ غير مُماثل للوجود.

هنا يبدأ اتّضاح المعنى العمليّ، الفعّال للقضايا الفلسفيّة. فإذا لم يكن للطرح الفلسفيّ من موضوع، إذا لم يكن موضوعُ الطَرْح موضوعاً حقيقيّاً، بل داخليّاً محضاً في ما خصّ الفلسفة المعنيّة، يصبح هذا الموضوع بالنسبة إلى هذه الفلسفة وسيلة لاحتلال أرض تَعَدِّياً على خصم فلسفي. والموضوع الفلسفيّ هذا يمثِّل التجهيز «العسكريّ» الذي تتوسّله الفلسفة المعنيّة، في الحرب الفلسفيّة، لاحتلال مواقع محدَّدة ضدّ خصم محدَّد. بالفعل، لا تُطرح أطروحة إلّا ضدّ أطروحة أخرى، ضدّ أطروحةٍ خصم، أي مختلفة أو نقيض: كلّ طَرْحٍ يكون بالتالي طَرْحاً ضِدّاً. وهكذا تَظهَر كلّ فلسفة بمثابة جيش نظريّ يسير، منتشراً في ساحة معركة، تتقدّمه طُروحُه ويتكوّن منها، إذ تَتَشَكّل منها فصائلَه الهجوميّةَ المولَجة احتلالَ الأرضِ موضع النزاع، التي إمّا يكون العدوّ قد احتلّها، إمّا يكون في صدد احتلالها. نفهم، والحال هذه، لماذا ليس للفلسفة من موضوع، ولماذا لا توفِّر المقصودَ بالمعرفة بالمعنى الدقيق للكلمة: ذلك أنّها لا ترمي إلى إنتاج معلومات، بل إلى خوض حرب استراتيجيّة وتكتيكيّة ضدّ قوى الخصم النظريّة، حرب تكون، ككلّ حرب، ذات معترَكات.

بالفعل، ينبغي تَصوُّر الفلسفة، أي مجموع الفلسفات على اختلافها في كلّ حقبة، على أنّها ساحة حرب نظريّة. وكان كانط يطلق على الفلسفة السابقة، «فلسفة ما وراء الطبيعة» (الميتافيزيق)، التسمية المذكورة تحديداً، (والتعبير له)، «ساحة حرب» (*Kampfplatz*)، كونه كان يطمح إلى تعميم «السلام الدائم» الذي تؤمّنه سيطرة الفلسفة النقديّة، (عن طريق تحقيق انتصار فلسفته هو دون سواها، ونزع سلاح الفلسفات الأخرى كافّة). ينبغي أن نضيف: إنّها ساحة حرب وَعِرة التضاريس، احتفرتها خنادق المعارك القديمة، وانتشرت فيها التحصينات الشائكة المهجورة التي احتُلَّت وتكرَّر احتلالها، ساحة حرب حملت من الأسماء ما يحيي ذكرى المعارك التي تميّزت بشراستها، وتبقى عُرضة لانبعاث كتائب منبثقة من الماضي مجدَّداً، وملتحقة بالقوّات الجديدة التي تتقدّم. ينبغي أن نضيف: إنّها ساحة حرب حيث يمكن، مع ذلك، أن تَرتسِم، إلى جانب الجبهات الثانويّة، جبهةٌ رئيسة تتجمّع من حولها وتُستقطَب القوّاتُ المعادية كلّها، كما الجبهات الثانويّة كلّها. ينبغي أن نضيف: إنّها ساحة حرب حيث لا تزال المعارك تتواصل منذ أوّل فلسفة في التاريخ، وحيث الحرب مستمِرَّة هي هي بلا هوادة، الحرب بين المثاليّة والمادّيّة، تحت أسماء جديدة موقَّتة.

يُبدي المثاليّون في أغلب الأحيان سخريتهم جهراً من طَرْح إنجلز القائل إنّ تاريخ الفلسفة بكامله ليس شيئاً آخر غير صراع المثاليّة الدائم ضدّ المادّيّة. والواقع، إنّ المثاليّة نادراً ما ظهرت باسمها الصريح، بينما المادّيّة، التي لم تَحظَ بالغلبة، لم تكن تتقدّم مُقَنَّعة، بل كانت تجهر بما تريد أن تكون، حتّى مع عدم تَوَصُّلها إلى ذلك تماماً. أخذ المثاليّون على إنجلز تبسيطيّة الرسم البيانيّ في طَرْحِه. نعم، هذا الطرح تبسيطيّ، لكن عندما يُساء تأويله فقط.

ذلك أنّ من السهل بالتأكيد تشويه هذا الطرح ثمّ السؤال: بَيِّنوا لنا بربِّكم أين ترون النزاع بين المثاليّة والمادّيّة عبر التاريخ! عبر تاريخ الفلسفة حيث نرى المذهب الواقعيّ في مواجهة مع المذهب الاسميّ، ومذهب الميكانيكيّة

مع مذهب الديناميكيّة، والمذهب الروحانيّ مع المذهب الوضعيّ، إلخ! هذا التشويه يَفترِض الفلسفات كتلاً، بعضها مثاليّة خالصة، وبعضها الآخر ماديّة خالصة، وهذا افتراض بأنّ خطّ الجبهة ثابت عبر التاريخ، وتفتيش عن الأشباح. والحقيقة، وحتّى إذا كنّا سنضطرّ يوماً إلى التدقيق في هذا التمييز بأبحاث تُجرى على كلّ نسق، **إنّ كلّ فلسفة ليست إلّا تحقيقاً، على هذه الدرجة أو تلك من الكمال، لأحد المَيْلَيْن المتضادّيْن: الميْل المثاليّ والميْل المادّيّ. وما يتحقّق في كلّ فلسفة مأخوذة على حدة ليس الميْل، بل تناقض الميْلَيْن.**

وذلك ليس لأسباب تتعلّق باستسهال الأمور، كتلك التي كان في الإمكان في ما مضى أن تُلهِم الأمراء الذين شجب مكياڤيللي سياستهم القاضية بشراء مرتزقة أجانب لإلحاقهم بجيوشهم[1]. ذلك لأسباب تتعلّق بصميم طبيعة الحرب الفلسفيّة. إذا أرادت فلسفة ما أن تحتلّ مواقع العدوّ، يتعيّن عليها أن تكسب معظم جيوش العدوّ إلى جانب قضيّتها، بما فيه عن طريق قلب براهين العدوّ الفلسفيّة. إذا أردتَ أن تعرف عدوّك، يقول غوتِه، ويَستشهِد بقوله لينين، رُح إلى بلد عدوّك[2]. إذا أردت التغلّب عليه، استَوْلِ لا على أراضيه وجيوشه وحسب، بل على براهينه قبل كلّ شيء، إذ إنّك ببراهينه تسيطر على جيوشه كما على أراضيه. يجب أن يكون من الواضح أنّ كلّ فلسفة تكرّس نفسها، في استجابة لنداء من الصميم، لغاية احتلال ساحة الحرب كلّها: لذا يتعيّن عليها أن تتسلّح على سبيل الحيطة استعداداً لاحتلال المواقع المعادية، أي أن تكون مسبّقاً في حالة الجهوزيّة لاحتلال المواقع الواقعة حاليّاً تحت احتلال العدوّ، وبالتالي أن تستولي مسبّقاً على ما يتفرّد به من أسلحة، ومن براهين.

---

(١) الأمير، م س، ص ١١٠-١١٢.

(٢) « Wer den Feind will verstehen ,muss in Feindes Lande gehen»

الاقتباس لتورغينييف، استخدمه لينين في «المادّيّة ومذهب النقد التجريبي»، عن بيتَيْن من شِعر غوته، وفيهما، بدل «العدوّ»، «الشاعر»:

«Wer den Dichter will verstehen / Muß in Dichters Lande gehen. »

هكـذا تكـون كلّ فلسفة حاملةً في ذاتها عدوَّها الخـاصّ، إن صحّ القول، وقـد هُزِم سلفـاً، مجيبةً سلفاً على ردوده كلّها، مُقيمـةً سلفاً وسط استحكاماته ومعدِّلـةً في استحكاماتها بما يمكّنها من هذا الامتصاص. لذا كانت كلّ فلسفة مثاليّـة تستوجب براهين ماديّة، والعكس بالعكس. لا وجود أبداً لفلسفة تكون خالصـة، بمعنى أن تكون مثاليّـة تماماً أو ماديّة تماماً. وحتّـى تلك التي تسمّى بالفلسفة الماديّة الماركسيّة لن تتمكّن أبداً من تحقيق مطمحها بان تكون ماديّة خالصة، لأنّها إذّاك تكون قد انسحبت من المعركة متخلّيةً عن الاستيلاء حيطةً على المواقع التي تحتلّها المثاليّة.

قـد يقـال: فليكن، هـا إنّ لدينا تفسيـراً ظريفـاً. ونستوعـب أنّ أخصاماً قد يتقاتلـون على هـذا النحو. إذ يدور الكلام على ساحة حـرب. وعلى كلّ حال، هنـاك بالفعل مَلاعب حيث يجري كذلك التبـاري على احتلال مواقع الخصم بهـدف السيطرة علـى الساحة كلّها. لكـن أقلّه هنا، في اللعـب، يكون المعترَك معروفـاً: الفـوز، ومعروف سلفاً أنّه فـوز على سبيل التسليـة، وبانتهاء المباراة، يغـادر اللاعبون الساحة. فهـل يتقاتل الفلاسفة يا تُرى كهُـواةٍ طيّبين، في سبيل لا شيء؟ في سبيل مجرّد الفوز، ومتعة القتال وعَرْض مواهبهم أمام الجمهور؟ لكن أين تكون متعة اللعب لدى أناس على هذا القدر من الجِدّ وأين الجمهور.

يجـب أخذ هـذه المحاججة على سبيل الجِدّ، ونحـن، على كلّ حال، لم نفعل حتّى الآن شـيئاً غير التعريف بالشروط الشـكليّة لحرب عامّة ومتواصلة، شـبيهة تماماً بما وصفه لنـا هوبْس، في كتابه **ليڤياثان**، لـدى أناس حالة الفطرة الطبيعيّـة. علـى أيّ حـال، يمكـن أن نفهم، عنـد هوبس، من أجل مـاذا يتقاتل النـاس: «مـن أجـل ممتلكـات»، داعـي القتال هـذا، الـذي، بدعمـه الدواعي الأخـرى، التنافس والشُهرة، إنّما يَظَـلّ في كُمون حتّى الحُكـم الأخير. لكن، أيـن تكون يا تُـرى **المُعترَكات الماديّة فـي هذه الحرب الفلسـفيّة**، التي، بدون تلـك المعتركات، تبقى عرضـة لإعمال الفكر فيها في حـدود المثاليّة كمجرَّد صراع من أجل الشُهرة؟

ونلاحظ، من جانب آخر، لدى إعادة النظر في تاريخ الفلسفة، وجود تغيُّرات غريبة في ارتسام خطّ جبهة الحرب النظريّة. يجري التقاتل حول السياسة والأخلاق حيناً (أفلاطون)، وحيناً آخر، بعيداً عن التشنّج، حول الرياضيّات، والبيولوجيا، والبلاغة، والفضيلة (أرسطو)، وحيناً حول سقوط الأجسام (ديكارت)، أو حول الماهيّة (سپينوزا، هيوم)، أو حول العلوم الخالصة (كانط)، إلخ. إذا كان خطّ الجبهة يتنقَّل على هذا النحو، إذا كانت المعركة تتشبّث يائسة بخشبة خلاص بعينها تَعرِض لها مصادفة، إذا كانت المعركة نفسها تتكرَّر بلا قرار حول معتركات بهذا التنوُّع، فذلك أنّ **الحرب الفلسفيّة تتنقّل ضمن ساحتها الخاصّة** متَّبِعةً مجرى أحداث غائبة عن هذه الساحة، إلّا أنّ صداها يتردَّد فيها عميقاً بحيث يُحدِث تلك التنقّلات: ألا وهي أحداث تاريخ الاكتشافات العِلميّة، وأحداث تاريخ السياسة، والأخلاق، والدين، إلخ. هناك إذاً **معترَكات حقيقيّة** لهذه الحرب التي تخاض كما لو أنّها مجرّد تسليّة، وهي معتركات جِدّيّة لهذه الحرب الظاهريّة: لكنّها معتركات غير مَرئيّة في الساحة عياناً لأنّها **توجَد خارجها**.

لا بدّ إذاً من الالتفات نحو هذه المعتركات لتَعَرُّفها. وسنكتشف عندئذ أنّها تتشكّل من مجمل الممارسات الاجتماعيّة التي قمنا بتحليلها. لا تحتلّ الممارسات والإيديولوجيات المكان نفسه في توالي الأحداث التاريخيّة التي يتردَّد صداها من بعيد داخل ساحة الحرب الفلسفيّة، ولا هي تلعب الدور نفسه. إنّ حدثاً عِلميّاً، كاكتشاف الرياضيّات في القرنين السادس والسابع [ق م] في اليونان، يمكن أن يظهر فجأة في الوحدة المتناقضة القائمة آنذاك بين الممارسات والإيديولوجيات، فيُحدِث فيها اختلالاً يتوجّب العمل على إصلاحه بأيّ ثمن، مثلما فعل أفلاطون بنجاح. لكن كان هناك كذلك الـ«انحطاط» (الديمقراطيّ) الذي أصاب الحاضرة المدينيّة، والذي شاء أفلاطون، السياسيّ، معالجته بالاصلاح. حدث عِلميّ آخر، مثل اكتشاف الفيزياء الغاليليّة، أو مثل اكتشاف الجاذبيّة الكونيّة، يمكن أن «يمزّق» النسيج

الإيديولوجيّ المسيطِر، متسبِّباً بردّة الفعل الفلسفيّة من فيلسوف كديكارت أو ككانط. لكن، بصورة عامّة، لا يعود الدور الأوّل في الانقلابات الإيديولوجيّة الكبرى إلى الأحداث العِلميّة: فللاحداث الاجتماعيّة والسياسيّة الدور الأوّل في التعديلات على علاقات الإنتاج والعلاقات السياسيّة جارفة في مجراها العلاقات الإيديولوجيّة. تتوجّب الاستجابة إلى هذه الحالات العظيمة من القَطْع في الإيديولوجيا، فتتدخّل الفلسفة عندئذٍ لتعديل التجهيز القديم، ولمواجهة ما يَنتُج عن ذلك من انقلابات.

سيقول مُحاورُنا الذي لا يكلّ: لكن، ما شأن الفلسفة في هذه المسألة؟ أليس الفلاسفة أناساً في عزلة عن العالَم، هاجسهم «البحث عن الحقيقة» وفي حال تدخّلوا، هل مِن أحد يوضح لنا لماذا يتدخّلون، وباسْم ماذا، ولأيّة غاية؟ هنا أيضاً لا بدّ لنا من أخذ هذا الاعتراض على محمل الجدّ، والإجابة عنه. لكنّنا نحتاج، كي نتمكّن من ذلك، إلى التفافة كبيرة عبر الدولة.

١٧

الإيديولوجيا المسيطرة والفلسفة

لاحظنــا بالفعل أنّ تناقضــاً رئيساً يَنتظِم الإيديولوجيــا في الحُكم الأخير، يخترقها ويطبعها بطابعه في أجزائها كافّة: التناقض بين الإيديولوجيا المسيطِرة والإيديولوجيــا المسيطَــر عليهــا. والحــال، ما هــي الإيديولوجيــا المسيطِرة؟ «إيديولوجيا الطبقة المسيطِرة» (ماركس).

نَعْلَم أنّ هذه الإيديولوجيا المسيطِرة تؤدّي وظيفة تمكين الطبقة الاجتماعيّة التي استلمت سلطة الدولة، والتي تمارس دكتاتوريّتها، من أن تصبح «قائدة»، أي من أن تفوز بالانضواء الحُرّ (المبايعة رضاءً) من قِبَل المستثمَرين والمسودين عن طريق تزويدهم بإيديولوجيا تتدارك تَمرُّدهم وتُخضِعهم لها بملء إرادتهم. لكنّنا نَعْلَم كذلك أنّ وظيفة هذه الإيديولوجيا المسيطِرة لا تقتصر على استتباع المستثمَريــن، وتوحيــد المجتمع تحت سيطــرة الطبقة التي تُمسِــك بالسلطة. فوظيفتهــا تكمن أوّلاً في توحيــد هذه الطبقة نفسها، في صَهر مختلف الشرائح الاجتماعيّة التي تضافرت إبّان مرحلة تاريخيّة معيَّنة، في إرادة سياسيّة موحَّدة، لتُشكِّــل هذه الطبقة الاجتماعيّة، وفي أحسن الحالات، في تأمين نموّ علاقاتها الإنتاجيّة، وإنتاجهــا، وبكلمة، تاريخها. ليست الإيديولوجيا المسيطِرة بالتالي مخصَّصــة للآخريــن، للمستثمَرين مــن قِبَل الطبقــة المسيطِــرة، وحَسْب: إنّها مُخصَّصة بالدرجة الأولى للطبقة المسيطِرة نفسها، ومِن ثُمّ، حَسَــب الظروف، وبما لها من «متساقطات»، للطبقات المسيطَر عليها.

كلمة بعينها تكرَّرت في هذا التفسير: وِحدة، وَحّد، توحيد. كلّ طبقة تصل إلــى السلطة عقب ثــورة اجتماعيّة وسياسيّــة، يتوجّب عليها فعــلاً العمل على

تثبيت سيطرتها بتعديل التجهيزات الاجتماعيّة والسياسيّة السابقة بكاملها. عليها أن تتوحَّد هي نفسها كطبقة، وأن تشكِّل وحدة مع الحلفاء الذين تحتاج إليهم، وعليها تحويل الأجهزة الموروثة الخاصّة بالدولة، والتغلُّب على التناقضات، وعليها خصوصاً توحيد الدولة أو تعزيز وحدتها. وعليها بطبيعة الحال أن تشكِّل بعمليّة توحيد خاصّة، هذه الإيديولوجيا المسيطِرة التي تحتاج إليها كي تَحكُم، والتي يجب أن تكون واحدة كي تكون ذات فعاليّة.

هنا تحديداً تصطدم الطبقة المسيطِرة بالتعدُّد المادّيّ للممارسات وللإيديولوجيات المستلهَمة من هذه الممارسات والتي تَحكُم هذه الممارسات. لنتذكّر هسيودس: شُغْلُ البحّار هو ما يعطي البحّارَ فِكَرَه، شغل الفلّاح هو ما يعطي الفلّاحَ فِكَرَه، شغل الحدّاد هو ما يعطي الحدّادَ فِكَرَه. ينطوي الأمر هنا على شيءٍ ما عصيٍّ على الاختزال، يتأتّى من ممارسات تحويل الطبيعة، ومن المعركة الطويلة ضدّ الرياح، والبحر، والأرض، والحديد، والنار. لكن لا تنسوا: كلّ هذه الممارسات «المحلّيّة» والإيديولوجيات «المحلّيّة» التي تُوافقها لا تبقى معزولة، طالما كان الإنسان يعيش في مجتمع. ففوقها تتشكّل، مُوَحِّدَةً ايّاها، إيديولوجيات «مناطقيّة»، تُنتِج تلك الإيديولوجيات التي يتشاركها البشر على نطاق واسع، ألا وهي الدين، والأخلاق، والفكر السياسيّة، والجماليّة، إلخ. لا تنسوا أخيراً: هذا الطقم من الإيديولوجيات «المحلّيّة»، ثمّ «المناطقيّة»، تتجمّع في نهاية المطاف لتُشكِّل مَيْلَيْن سياسيَّيْن كبيرَيْن، يواجِه أحدهما الآخَر: إيديولوجيا الطبقة (أو الطبقات) المسيطِرة وإيديولوجيا الطبقات المسيطَر عليها. معلوم عِلم اليقين أنّ الأولى تسحق الثانية، وتُلزِمها الصمت، وتُشوِّهها لتغدو نكرة، إلّا عندما تعطيها الكلام كي يتسنّى دَحضُه على نحوٍ أفضل. إلّا أنّ هذا لا يمنَع وجودَها، كما لا يمنع وجودَ الميل إلى التمرّد لدى جميع المستثمَرين وجميع المستعبَدين، والسلام الذي يسود لدى العبيد لا يمكن أن يخدع العالَم، إذ إنّ من المعلوم كونه سلام العبوديّة.

لو لم يكن هناك في العالَم هذه القدرة الضدّ على التمرّد والثورة، لتعذّر علينا فَهْم كلّ هذه الاحتياطات الهائلة التي تتّخذها الطبقة الحاكمة. هذا قاله

هوبْس: انظروا إلى أبوابكم، إنّها ذات أقفال. لماذا يا تُرى؟ إن لم يكن لكونكم خائفين مسبّقاً من أن يهاجمكم اللصوص أو الفقراء[1]. يمكن أن يقال كذلك: انظروا إلى إيديولوجياتكم المسيطِرة: هي الأخرى تُقفِل الأبواب كلّها وتقيم الله حارساً عامّاً كي يبقى كلّ شيء ثابتاً في مكانه. لماذا يا تُرى؟ إن لم يكن لكونكم خائفين مسبّقاً من أن يهاجمكم أخصامكم، وتحديداً هؤلاء الذين تستعبدونهم وتُلزِمونهم الصمت. هذا الجهاز الإيديولوجيّ الهائل الأبعاد الذي يحكم على هذا النحو، في بُعدِه الأقصى، وسط صمتٍ مُطبق، تقطعه بضع صيحات فقط لا غير، أو، إذا ما اشتدّت الوطأة، بضع حالات تَمرُّد، إنّما يشهد على فداحة الخطر الذي يدهم السلطة الإيديولوجيّة القائمة.

يتوجّب على الطبقة المسيطِرة إذاً، بمقتضى الضرورة القصوى، كذلك بمقتضى الإلحاح الشديد أن تُوحِّد إيديولوجياها في إيديولوجيا مسيطِرة. عليها في البدء، لتحقيق ذلك، أن تأخذ في الحسبان وَضْعَ الجبهة الإيديولوجيّة ومحاججاتها، كي تستولي على ما يمكن أن يخدمها: لا يهمّ مَن الذي أنتج محاججة بعينها ما دامت تخدم قضيّتي! لكنّ ما تجده على هذا النحو إنّما تجده هنا وهناك، متفرّقاً، وعليها أن تكسر الوحدة السابقة التي لم تَعُد تلائمها، أو أن تُعَدِّلها من الداخل لتجعلها ملائمة. هذا لا يجري تلقائيّاً. فيا لها من مهمّة أن تقوم بتجميع هذا القدر من العناصر المتنافرة والعمل على توليفها، لتجعل منها إيديولوجيا واحدة، تُلائم أهداف الطبقة المسيطِرة! خصوصاً وأنّ الطبقتيْن المعاديتيْن، الطبقة المسيطرة القديمة والطبقة المستثمَرة الجديدة، لا تتركان للطبقة المسيطرة فرصة للتسلّي بـ«تركيب» إيديولوجياها المسيطِرة، في أوقاتها الضائعة، ولا حَسَب جداول موضوعة بعناية سلفاً. باختصار، يجري هذا الشغل الطويل كلّه في فوضى المعارك، عبر صراع الطبقات، وهو شغل يشكّل أحد عناصر صراع الطبقات وفصلاً من فصوله.

---

(١) T. Hobbes, *Léviathan,* trad. F. Tricaud et M. Pécharman, Paris, Vrin, coll. "Librairie philosophique", 2004, p. 107.

أنظروا إلى أفلاطون: هذا الأرستقراطيّ، الحَنّان إلى زمن كان يَحكم اليونان كبار مالكي العقارات، الكاره الديمقراطيّة الأثينيّة، المشتبك في نزاع مع انبثاق الرياضيّات ومماحكات السفسطائيّين، أشباه تقنوقراطيّي زمننا وديماغوجيّيه، هذا الأرستقراطيّ مضطَرّ إلى التعالي حتّى الفلسفة، فلسفته، كي يصارعَ «أصدقاء الأرض»، ويطلِقَ في ساحة الحرب آلة حربيّة عملاقة. إنّه يتكلّم على كلّ شيء، على الممارسات كلّها، والمِهَن كلّها، والفِكَر كلّها. تظنّون أنّه يفعل ذلك على سبيل التسلية؟ لكنّ الرجل سيقدِّم خدماته لرؤساء دول (صقلّية). ويقدّم لهم في الوقت نفسه عمله الفلسفيّ، منتظراً منه نتائج محدّدة. ماذا تُراه يفعل، أفلاطون؟ إنّه يقترح على سياسيّي زمنه، وقد ثارت ثائرتهم ضدّ مجرى الأشياء، مساهمته الشخصيّة المتواضعة في ترقيع الإيديولوجيا المسيطِرة التي مزّقتها الأحداث الكبرى في زمنه، محاولته الشخصيّة – مع أخذ ما جرى في الحسبان – إحياء الإيديولوجيا الأرستقراطيّة القديمة مُعدَّلةً لتلائم الذائقة الجديدة – كالمقصود بـ«أَجّيورْنامِنتو» (aggiornamento) [بالإيطاليّة = تجديد، عصرنة، تحديث] – هذا كلّ ما يستطيعه الفرد الفيلسوف. إنّه لا يستطيع الحلول محلّ رئيس الدولة وفرض فلسفته. إنّه يكتفي بصنعها واقتراحها. لكنّه كي يصنعها وَضَعَ نفسَه على نحو ما في موضع رئيس الدولة أو الطبقة الاجتماعيّة التي يمثّل مصالحها، جعل نفسه «ملكاً» في الفلسفة. من أجلها كان قيامه باشتغال كلّ هذا العمل الضخم من الترقيع الفلسفيّ، وباختصار، توحيد الإيديولوجيا الأرستقراطيّة القديمة على أسس جديدة، الأسس التي تفرضها عليه الأزمنة الجديدة.

لدينا في هذا الشرط تفسير لعلاقة الفلاسفة، كأفراد، بالفلسفة. إنّهم ليسوا بفلاسفة إلّا إذا شعروا بأنّهم مسؤولون عن تحقيق هذه المهمّة التاريخيّة والسياسيّة، وإذا شرعوا بتحقيقها. من هنا كانت الجدّيّة العجيبة لدى الفلاسفة، حتّى عندما يصرفون بأسنانهم، مثل نيتشه، إذ يشعرون جميعاً بأنّهم مولَّجون مهمّةً حقيقيّة تاريخيّة ممكنة. تجري الأمور بشكل غريب على النحو التالي: لا أحد يتوجّه إليهم بطلب، لكنّهم يتصرّفون كما لو انّهم مُنتَدَبون، يشعرون بأنّهم

مُمَثِّلو الطبقة المسيطِرة أو الطبقات المسيطَر عليها. وينزلون، على نحوٍ ما، إلى سوق المنتَجات الفلسفيّة، لعَرْض بضاعتهم النظريّة على مَن يرغب بشرائها. وقد يحدث أن تجد الشاري الذي يَتوقَّعون، أو شارياً غير مُتوقَّع بتاتاً، يكون بحاجة إلى هذه البضاعة ليُكَيِّفَها على طريقته ويجعلها صالحة للاستهلاك مِن قِبَل زبائنه. قد يحدث كذلك أن يغادروا خائبين، ويواصلوا شُغلَهم في حدوده الضيّقة، إلى أن تَعرِضَ الفرصةُ بعد طول انتظار – أو بعد موتهم، عبر واحدة من تلك المصادفات التاريخيّة التي تحتاج إلى تفسير – أو أنّها لا تَعرِضُ أبداً. هكذا ينطوي التاريخ على كمٍّ من **الفلسفات المهمَلة**، أشبه بنفايات نظريّة، إلّا أن هذه النفايات هي نفايات من منتَجات نجيزة يوجد شارون لها في السوق. هكذا يوجد في الإنتاج الفلسفيّ، كما في الإنتاج المادّيّ، «نفقات طارئة» باهظة.

قد يوجد في هذا الإنتاج كلّه حِرَفيّون نَظَريّون يجعلون من استيهاماتهم الفرديّة فلسفةً، أو من هذيانهم، أو من تفضيلاتهم الذاتيّة، أو من مجرَّد استمتاعهم بالتنظير. لكنّ، عموماً، هذه المنتَجات كلّها تقع، من قريب أو حتّى من بعيد جدّاً، من هذه الزاوية أو تلك، تحت قانون تعارض المثاليّة والمادّيّة. ذلك أنّ الفيلسوف لا يستطيع أن يتجرّد من هذا القانون الصارم الذي يسيطر على ساحة الحرب الفلسفيّة، ويقضي، في الحُكْم الأخير، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، بأن تكون كلّ فلسفة منضوية إلى أحد المعسكرين أو تكون على هوامشهما (هامش الغلط أو هامش المناورة). ليس مطلوباً أن يكون هذا الانضواء صريحاً، ولا أن يكرِّر كلّ فيلسوف الطروح المادّيّة أو المثاليّة بحَرْفِيّتها. يكفي أن يَنتظِم إنتاجُه في الأفق العامّ لساحة الحرب، ويأخذ في الحسبان المواقع التي يحتلّها الاعداء والمحاججات التي يستخدمونها، بل ليس من الضروريّ أن تؤخذ في الحسبان صراحةً: بعض الإغفالات تكون أحياناً مضاهيةً ببلاغتها بعضَ التصريحات. مثلاً، ديكارت: إنّه يتكلّم على الرياضيّات، وعلى الفيزياء، وعلى الطبّ (ليست الأخلاق في نظره إلّا تطبيقاً

لتلك العلوم) ويتكلّم طبعاً على الله. لكنّه لا يتطرّق أبداً تقريباً إلى السياسة، في حين أنّ مُعاصِرَه هوبّس يستفيض في الكلام عليها فِضاحاً، ومِثْله سپينوزا ولايبْنِتْز. لكنّ صمت ديكارت في شأن السياسة، مقروناً بما يقوله في مكان آخر عن الله، «سيّد وحاكم كمِلكٍ في مملكته[1]»، يبيّن بوضوح كافٍ إلى أيّ حزب في السياسة هو منحاز: حزب الملكيّة المطلقة، الضروريّة لمصالح البرجوازيّة التي تخدمها فلسفة ديكارت في ميدان العلوم وإيديولوجيا الحقيقة.

مثلاً، لنأخذ حالة تعود إلى ما قَبْل ديكارت، رجلاً كمكياڤيللي، لا يتكلّم إلّا على التاريخ وعلى النظريّة السياسيّة والعسكريّة، لا يتطرّق إلى الفلسفة إطلاقاً. لكنّ طريقته في الكلام على التاريخ والسياسة إنّما تشي على نحوٍ باهر بمواقف فلسفيّة مناقضة جذريّاً لمجمل التقليد السياسيّ، الآخذ بالتهذيب الأخلاقيّ، والموروث عن مُفَسِّري أرسطو، وعن النظريّة المسيحيّة السائدة. هكذا يمكن أن يمثِّل الصمتُ مواقفَ فلسفيّة، في ظروف معيّنة حيث يكون نتيجة إرغام سياسيّ (لم يكن في استطاعة مكياڤيللي أن يجاهر بكونه فلسفيّاً مناهضاً للفلسفة السائدة). والحال، إنّ قيمة الصمت هذه لا تأتيه إلّا من ميزان القوى بين الفِكَر السائدة في ساحة الحرب الفلسفيّة، وهي قيمة ترسخ بالرغم من صمتها، لأنّ هذا الصمت نفسه يشكّل جزءاً من القوى المتواجدة في الساحة.

إنّ مهمّة توحيد العناصر الإيديولوجيّة المتواجدة في إيديولوجيا سائدة هي إذاً مهمّة الصراع الطبقيّ الذي تخوضه الطبقة المسيطِرة، وهي مهمّة تتحقّق عبر أشكال متفرِّعة عن صراع الطبقات. والحال، هنا بالذات تلعب الفلسفة دورها غير القابل للاستبدال. إنّها تتدخّل في هذه المعركة كي تحقّق رسالتها التي لا يمكن لأيّ ممارسة أخرى أن تحقِّقها.

---

(١) رسالة إلى م. مرسن في ١٥ نيسان / ابريل ١٦٣٠: «[إن] هو الله مَن وضع هذه القوانين (حقائق الرياضيّات) في الطبيعة مثلما يضع مِلكٌ قوانينَ في مملكته»: الأعمال، م س، مجلد أول ص ١٤٥؛ *Méditations, Sixièmes réponses, Œuvres*, t. IX, première partie, p. 236.

١٨

مختبَر الفلسفة النظريّ

سنلجأ مجدَّداً إلى مقارنة، كي نتمكّن من تصوُّر رسالة الفلسفة هذه: مهنة **الخرّاط**[1]، أيّاً يكن اختصاصه. لكن لنفترض، تركيزاً للمقارنة، أنّه ميكانيكيّ. أمامنا شغّيل عليه أن يحقِّق قطعة مركَّبة لإحدى الآلات. لديه عدد من العناصر الماديّة: قِطَع من فولاذ، وحديد، ونحاس، إلخ، عليه أن يخرطها ثمّ يضبط تركيبها، بحيث تتماسك وتعمل على النحو المطلوب. عمل طويل من الصَقل والتكييف. لكن لنفترض كذلك أنّ هذه القِطع ليست مكوّنة من المادّة نفسها - **الحديد** - وأنّ حال الإنتاج، وطبيعة الآليّة المطلوب بناؤها، يقتضيان كذلك استعمال بعض **النحاس**، الذي جرى اكتشافه حديثاً، والذي لم يَعُد من الممكن الاستغناء عنه، نظراً إلى الخدمات التي يقدّمها هذا المعدن. سيتوجّب على الميكانيكيّ أن يأخذ في الحسبان وجود النحاس وخصائصه كي يخرط مجموع القطع بطريقة جديدة. وهو لن يخرطها مثلما كان يفعل عندما كانت كلّها من حديد، نظراً إلى اختلاف مرونة النحاس وإلى كونه أقلّ صلابة. سيأخذ في حسبانه إذاً، في شغل الخِراطة هذا، الطبيعة النحاسية للقطعة الجديدة: هذا يعطي طريقة خراطة جديدة لقِطَع متراكبة في ما بينها. خراطة جديدة، وفي نهاية المطاف، خرّاط جديد: إذ إنّه قد يُحسِن

(١) أنظر: لويس ألتوسّير، الفلسفة وفلسفة العلماء العفويّة، م س، ص ٥٧-٥٨.
[ملاحظة المترجم: تأتي كلمة «خرّاط» هنا مقابل كلمة ajusteur في النصّ الفرنسيّ التي تناسب من حيث الجذر اللغويّ كلمة justesse (دِقّة)، الأمر الذي يدعم المقارنة التي يعقدها ألتوسّير، من حيث دلالة المجاز، بين عمل الحِرفة اليدويّة على الجماد والعمل على الإيديولوجيا تدقيقاً للكلام.]

خراطة قِطَع الحديد بإتقان دون أن يعرف كيف يتدبّر الأمر عندما تظهر قطعة من نحاس.

تجري الأمور على هذا النحو تقريباً في الفلسفة. أو، بالأحرى، تصبح الفلسفة ضروريّة ابتداءً من اكتشاف معدن جديد يظهر بين المعادن المعروفة منذ القِدم.

فعلاً، لم تكن الفلسفة مطلوبة دائماً لتوحيد مجمل العناصر الإيديولوجيّة. فقد لعب الدين طويلاً هذا الدور التوحيديّ خلال تاريخ معظم المجتمعات. كان يكفي لذلك وجود المرويّات الأسطوريّة الكبرى حول وجود الله، وحول خلق العالَم، وحول الخلاص النهائيّ، كي تندرج فيها النشاطات الإنسانيّة إجمالاً، والإيديولوجيات التي تناسبها، مشكِّلةً بذلك هذه الإيديولوجيا الموحَّدة التي تحتاج إليها الطبقة المسيطِرة لتأمين سيطرتها.

لكن أتى في التاريخ زمن ظهر فيه نوع جديد من المعارف، ليس تقنيّاً، وليس إيديولوجيّاً: **المعارف العِلميّة**. وقد شكّلت خطراً جدّيّاً على النظام القائم، إذ قدّمت للبشر الدليل على أنّ المعرفة «المطْلَقة» يمكن أن تأتيهم من ممارستهم العِلميّة بالذات، وليس من الوحي الإلهيّ: كان من شأن ذلك أن يزعزع نظام السلطات الذي كانت المعارف الدينيّة فيه متعلّقة بالقدرة السياسيّة. كان لا بدّ من ردّ على خطر المادّيّة هذا الذي كان يضير السلطات القائمة، والناس الممسكين بهذه السلطة، والخضوع المكتسَب لهم من مستثمَريهم. كان لا بدّ من الاستيلاء على الممارسة الجديدة وعلى قدرتها، وإدراجها في النظام القائم. لكنّ تحقيق ذلك، ترميماً للنظام المهدَّد، كان يحتاج إلى أشخاص غير رجال الدين، إلى «خرّاطين» آخرين يُحْسِنون تجميع القِطَع قديمها وجديدها معاً، وتسيير الآلة التي تمّ تحديثها – لكن مع بقائها، إجمالاً، الآلة نفسها. كان لا بدّ أن يكون هؤلاء الأشخاص ممّن يتمتّعون بالكفاءة التي تتطلّبها الممارسة العِلميّة الجديدة: أشخاصاً متمرّسين بالرياضيّات.

مـن هـذه القطيعة، ومن التقاء ظـروف حدوثها، وُلِـدت الفلسفة[1]. وهي بحُكْم وظيفتها، لم تَقُم إلّا بمتابعة نهج الدين في دوره الموحِّد للإيديولوجيات في إيديولوجيـا مسـيطِرة. لكنّها مـن حيث مضمونهـا، كان عليهـا أن تُخضِع العناصر الجديدة التي جاءت بها الممارسة الجديدة إلى عالَم البشر.

إذاً، مـا هو الجديد الـذي جلبه عِلم الرياضيّات للبشـر؟ هذا الكشف: إنّ التوصّـل إلى معارف يؤكّدها البرهان يتطلّب إعمال العقل على أشياء خالصة ومجـرَّدة، بطرائق خالصة ومجرَّدة. مَن كـان لا يأخذ هذا الجديد في الحسبان كان، أو كان يمكن أن يكون مآله أن يجد نفسه وقد تجاوزته إيديولوجيا طالعة مـن ممارسة الرياضيّات. كـان من الضروريّ إذاً أن يرضى بتقديم ذلك التنازل الخارق بتبنّي مبـادئ البرهان الرياضيّ، وبجعلها تخدم الغايات الإيديولوجيّة التي تخصّ الطبقة المسيطِرة، كيلا يرى نفسه ضحيّة «تجاوز» عن يساره. لكن لا بأس. كانت المحاولة قابلة أن تُخاض وأن تتكلّل بالنجاح. وخيضت وتكلّلت بالنجـاح: تشهد على ذلك أعمال أفلاطون. أفلاطـون الذي كتب على واجهة مدرستـه: «ليمتنع عن الدخول من ليس ضليعـاً بالهندسة»، لكنّه في نَسَقه، في الوقت نفسه – وهذا معبِّر – أنزل الرياضيّات إلى المرتبة الثانية، مُخضِعاً إيّاها للفلسفـة نفسها، وفي الحُكم الأخير، للسياسة. أمـر يعرفه أيّ فلّاح: يكفي أن تضـع كفّك على كلب خَطِر، وتُروِّضه، وسيطيعـك، ليتولّى الحراسة عند عتبة البيت. تدجين العدوّ بسـرقة لغته: هوذا تمامـاً سِرّ الصراع الإيديولوجيّ، حتّى عندما يتّخذ، لأسباب تاريخيّة معيّنة، شكل صراع فلسفيّ.

أمّـا سؤال هل كان أفلاطون مؤسّس الفلسفة أَمْ لم يكن، فيُخشى ألّا يلقى جوابـاً أبداً. ذلك أنّ هناك آخرين سبقوا أفلاطون، مثلاً، پرمنيدس، وكانوا، في طريقة تفكيرهم، يأخذون وجود الرياضيّات في الحسبان. لكنّ پرمنيدس كان، كأفلاطون، مثاليّاً، ونظراً إلى أنّ مصير الإيديولوجيا المسيطِرة كان موضع نزاع،

(١) فـي صيغة الفصـل الثاني («الفلسفـة والدين») المعدّلـة، أدرج ألتوسّير، مع تغييـرات، فِكَراً معالجةً في الصفحات التالية، تاركاً هذا الفصل بلا تغيير.

ونظـراً إلى أنّها كانت مثاليّة بالضرورة، باعتبارها إيديولوجيا الطبقة المسيطِرة، يبـدو مـن المريح تصـوُّر أنّ بدايـة الفلسفة كانـت بالمثاليّة، التي يُفترَض أنّها شـكّلت ذلك الـ«أجّيورْنَمِنْتـو» المثاليّ الخارق، ردّاً علـى ظهور الرياضيّات. مـع ذلك، ليس من المؤكَّد كون الأمور جـرت على هذا النحو. إذ إنّ هناك في أعمال أفلاطون نوعاً من شـبح زائر، شبح المادّيّ ديمقريطس، الذي تمّ تدمير أبحاثه الثمانين (أعمال هائلة!)، وذلك في ظروف غريبة تَستحضِر في الأذهان أن التدمير ربّما كان إراديّاً، في زمن كان يصعب فيه الإكثار من نِسَخ مؤلَّف ما.

يُحتمَـل إذاً أن تكـون الفلسفـة قـد بدأت مـع ديمقريطـس، أي بالمادّيّة، التـي قـد تكون فـي هذه الحالـة قد عبّـرت فلسفيّـاً، وإيجابيّـاً، دون أيّ تحفُّظ نظـريّ، عن «قِيَم» حملهـا الاتّصال بين زمنه واكتشاف عِلـم الرياضيّات. وقد يكـون أفلاطـونُ قد بنـى آلته الحربيّة فـي المواجهة مع هـذا التهديد الذي كان طابعـه الفلسفيّ قد أخذ بالبروز، وأخذت التعليقـات تتناوله بعبارات فلسفيّة، مـع العِلم أنّ تلك الآلة قد استهدفت صراحةً «أصدقـاء الأرض»، العبارة التي يمكـن التعـرّف فيها بسهولة على أتباع ديمقريطـس. على أيّ حال، إذ نرى هنا مثـلاً حيّاً على الاصطفـاء الصارم الـذي تجريـه الإيديولوجيـا المسيطِرة، لم يُكْتَـب البقـاء لديمقريطس، وبقـي أفلاطون، ومع أفلاطـون سيطرت الفلسفة المثاليّـة على كامل تاريخ المجتمعات الطبقيّة، دافعـةً إلى الأعماق، أو مدمِّرةً الفلسفـة المادّيّـة (ليس من بـاب المصادفة أنّ ما تبقَّى لنا مـن أبيقورس، الذي أصابته اللعنة إيّاها، لا يتعدّى مقاطع قليلة).

مع ذلك، ينبغي ألّا يُستنتَج من ظروف بداية الفلسفة (الموفَزة إلى الوجود بظهـور علوم الرياضيّـات) أنّ الفلسفة لم تَستجِب أبداً لأحداث من غير تاريخ العلـوم. إذا كـان العِلم، بالشكـل التجريديّ لمواضيعه ولبرهانـه، قد وفّر فِعلاً الشـرط المطلَـق المطلوب تَوَفُّره فـي الخطاب لِـردّ التهديد الذي كـان يتمثّل بالعِلـم إيّـاه، فالفلسفة، من جانبها، تفاعلت خـلال تاريخها مع أحداث أخرى تختلـف تمامـاً بما تحمله مـن أخطار. وبالفعـل، يمكن القـول إنّ الانقلابات

الاجتماعيّة الكبرى، الثورات في علاقات الإنتاج وفي العلاقات السياسيّة، هي التي كان لها التأثير الحاسم على تاريخ الفلسفة. ليس كتأثير فوريّ، لأنّ الأمر يحتاج إلى وقت للانتقال من ثورة في الاقتصاد إلى ثورة في السياسة، ثمّ في الإيديولوجيا، بل كتأثير مشروط بمُهْلة: إمّا لاحقة (حسَب صياغة هيغل الشهيرة: تنهض الفلسفة من سُباتها دائماً مع هبوط المساء، مثل بومة مينرفا [ربّة الحكمة عند الرومان، تسهر على الدفاع عن المدن][1])، وإمّا، ويا للمفارقة، سابقة. بلى، نقول سابقة، نظراً إلى أنّ الثورة الاجتماعيّة التي تنضج في أعماق المجتمع يمكن أن يُعاق اندلاعها طويلاً نتيجة نير استبداد النظام القائم، وقمع أجهزة الدولة، والإيديولوجيا السائدة.

لكنّ التغيّرات التي تحدث في القاعدة يمكن أن تكون لها ارتدادات تحت سيطرة الطبقة المسيطِرة القديمة، وتُلحِق الضرر بالإيديولوجيا السائدة نفسها. ويقدِّم تاريخ صعود البرجوازيّة مثلاً بليغاً على هذا الطرح: فقد أخذت العلاقات الرأسماليّة تسود في أوروبا الغربيّة ابتداءً من القرن الرابع عشر، لكنّ الأمر احتاج إلى ما بين ثلاثة وخمسة قرون كي تتمكّن الثورة البرجوازيّة من تثبيت تلك التغيّرات بوجود نظام حقوقيّ جديد، وجهاز دولة جديد، وإيديولوجيا جديدة. غير أنّ التغيّرات في القاعدة كانت طيلة هذه الفترة تشقّ طريقها في المؤسّسات القائمة. ومن تباشير ذلك، الملَكيّة المطلقة، شكل الدولة الانتقاليّ هذا الذي كان يُشرِك البرجوازيّين مع النبلاء، الرأسماليّين منهم وجماعة الثوب [الإكليريكيّين]. وكان هناك طيلة هذه الفترة برجوازيّون يتحلّون بالجرأة أخذوا يضعون الأسس لإيديولوجيا ستصبح لاحقاً مسيطِرة: الإيديولوجيا البرجوازيّة، مؤسَّسةً على الإيديولوجيا القانونيّة.

وقد تطوّرت الإيديولوجيا البروليتاريّة بالطريقة نفسها تحت سيطرة الطبقة البرجوازيّة، في مجرى صراع لا يزال مستمرّاً منذ ١٨٠ سنة، ولمّا يصل بعدُ إلى ختامه الحقيقيّ. هنا كذلك، تتقدّم الإيديولوجيا على الثورة. لكن ليست

(١) هيغل، «علم ظاهرات الروح»، المقدّمة (t. 1, *op. cit.*, Préface, p. xx).

مصادفة أنّها تستطيع تحقيق هذا السبق: ذلك لأنّ نمط الإنتاج البرجوازيّ يتضمّن أصلاً عناصر تستجيب مسبّقاً إلى هذه الإيديولوجيا كونه يُضفي على الإنتاج أكثر فأكثر طابعاً اجتماعيّاً، ويُزوِّد المستثمَرين بثقافة الصراع الطبقيّ عبر التركّز الصناعي وانضباط العمل، كما عبر تجييشهم القسريّ في الصراع السياسيّ إلى جانب البرجوازيّة ضد ارستقراطيّة مالكي الأرض في القرن التاسع عشر، أو في الصراع الدمويّ الذي خاضته البرجوازية ضد منظّمات طليعة الطبقة العمّاليّة، وضد الطبقة العاملة قاطبةً.

لكن إذا شئنا فهم هذه الظاهرة المدهشة، ظاهرة الاستباق الإيديولوجيّ بالنسبة إلى التاريخ، ينبغي أن يؤخذ في الحسبان كذلك واقع أنّ هذه الإيديولوجيا الطليعيّة، المتطوّرة تحت سيطرة الطبقة الممسكة بالسلطة، تكون في البداية عاجزة عن التعبير إلّا وِفق الشروط التي تُمليها عليها الطبقة المسيطِرة. لم يكن في وِسْع الأكثر جذريّةً من فلاسفة البرجوازيّة وإيديولوجِيّيها أن يضربوا صَفْحاً عن الله، فما كان منهم إلّا أن اعتنقوا جميعاً مذهب الوجود الإلهيّ الحياديّ حتّى لو كانوا ملحدين لا يؤمنون بـ«الله تَبَع المؤمنين»، بل بـ«الله تَبَع الفلاسفة والعلماء[1]»، أو كانوا مؤمنين بالله – الطبيعة تَبَع سبينوزا، أو الله وحش – اخرس تَبَع هوبّس، الذي كانت ترتعد له فرائص المؤمنين المعاصرين آنذاك. هكذا اضطرّت الفلسفة البرجوازيّة الطليعيّة إلى عَقْد مساومات ظاهريّة مع «قِيَم» الإيديولوجيا الإقطاعيّة. كان ديكارت يقول: « Larvatus prodeo »[2]، «أتقدَّمُ مُقَنَّعاً». كان سقوط الأقنعة ينتظِر أن تكون السلطة الإقطاعيّة قد سقطت. وليس الأمر مختلفاً بالنسبة إلى الإيديولوجيا البروليتاريّة، فقد اضطرّت هي الأخرى إلى ارتداء المقولات المستعارة من الإيديولوجيا البرجوازيّة، من الدين نفسه (برجوازيّة «الحقبة الجميلة» [مطالع القرن العشرين] لم تكن مُتديِّنة)، ومن ثَمّ من الإيديولوجيا

(١) أنظر الصفحة ٥١، الهامش ٢

(٢) أنظر الصفحة ٥٦، الهامش ٢

الأخلاقيّة، وبعدها من الإيديولوجيا القانونيّة. كان أوائل المحاربين من الطبقة العاملة يخوضون الصراع تحت راية الأخوّة بين أبناء الله، ومن ثمّ تحت راية ١٧٨٩ [الثورة الفرنسيّة وشعاراتها] الحرّيّة والمساواة، وبعدها تحت راية الطائفة، قبل أن تتوصّل إلى أن تُفصِح عن نفسها بإيديولوجياها الخاصّة: إيديولوجيا الاشتراكيّة والشيوعيّة.

كانت الفلسفة، في هذه النقلات الاجتماعيّة والسياسيّة الخارقة، وفي امتداداتها الإيديولوجيّة، تلعب دورها بصمت: متناقضة، لكن فعّالة. أيّ دور يا تُرى، في نهاية الأمر؟

نستعيد مَثَل الخرّاط، كي نتمكّن من تصوّره، لكن مع أخذنا في الحسبان، هذه المرّة، الشرط الضروريّ الذي تناولناه بالتحليل قبل هنيهة: الشرط الذي تخضع له كلّ إيديولوجيا نتيجة الصراع الطبقيّ، **شرط تشكّل الإيديولوجيا المتواجدة كإيديولوجيا مسيطِرة، وبالتالي شرط توحيد كافّة العناصر الإيديولوجيّة المتواجدة في مرحلة معيّنة من التاريخ الإنسانيّ لتتشكّل منها إيديولوجيا مسيطِرة.**

لدينا هنا نقطة باتت مكسباً: ابتداءً من وجود علوم في الثقافة الإنسانيّة لم يَعُد من الممكِن لإيديولوجيا ما، حتّى لو انّها الإيديولوجيا الدينيّة، أن تنجح في هذه المهمّة، وبعبارة أصحّ، أن ترقى إلى مستوى هذه المهمّة التاريخيّة، إذ إنّ الإيديولوجيا المسيطِرة تكون عُرضة للخطر في حال تُرِكَت العلوم متفرِّدةً في تحقيق نتائج لا يمكن أن تكون إلا مادّيّة. ينبغي إذاً أن تتحقَّق مهمّة التوحيد هذه عبر «نظريّة» قادرة على إعادة العلوم إلى جادّة الصواب، أي إلى وضعها التابع، وبالتالي إخضاعها لـ«نظريّة» قادرة على التعامل بكفاءة مع أشكال البرهان العلميّ المتواجدة، ومع نتائج هذه الأشكال، النتائج التي لا يمكن تَجَنُّبها، ويمكن تَوَقُّعها. والمسألة هنا ليست مسألة خيار يُتَّخَذ: إنّها مسألة ميزان قوى. وهنا أيضاً، يتعلّق الأمر بحلّ على سبيل الحيطة: على الفلسفة أن «تستبق الأمور»، لأنها إذا لم تتدخّل في الوقت المناسب، يصبح النظام الإيديولوجيّ كلّه عُرضةً للانهيار.

يعود إلى الفلسفة إذاً أن تسهم، على طريقتها المميزة نوعيّاً، في عمل التوحيد الإيديولوجيّ هذا في خدمة الإيديولوجيا المسيطِرة. نعم! أقول: تُسهم. لأن ليس في وارد الطبقة المسيطِرة والإيديولوجيا المسيطِرة تفويض كامل سلطتهما إلى الفلسفة. يعمد إيديولوجيّو البرجوازيّة، أو معاصرونا من المتمذهبين باليساريّة، الذين يقيمون تماثلاً بين امتلاك المعارف الفلسفيّة وامتلاك السلطة، إلى الخلط بين السلطة والمعارف اللتين تدّعيهما الفلسفة لنفسها ذاتيّاً، من جهة، والمقدرة والخبرة اللتين **تخلعهما عليها الإيديولوجيا المحدِّدة داخل الإيديولوجيا المسيطِرة**، من جهة اخرى[1]. وسنرى بعد قليل ما هي هذه الإيديولوجيا **المحدِّدة** حَسَب أنماط الإنتاج المعروفة. لكنّ، على أيّة حال، يبقى للفلسفة الدَّوْر الذي هي مدعوّة إلى أن تلعبه في هذا التوحيد الإيديولوجيّ الذي يتوقّف عليه مصير الإيديولوجيا المسيطِرة. ما هو هذا الدور، يا تُرى؟

أميل إلى القول بأنّ الفلسفة يمكن أن تقارَن بمشغَل حِرَفيّ حيث يقوم **خرّاط نظريّ** بصنع قِطَع على مقاس مطلوب بما يسمح بالوَصْل في ما بين مختلَف عناصر الأشكال الإيديولوجيّة المتواجدة (عناصر على هذا القدر أو ذاك من التجانس، هذا القدر أو ذاك من التناقض)، بحيث تتشكّل منها تلك الإيديولوجيا الموحَّدة نسبيّاً وِفْق ما يقتضيه تَحوُّلها إلى إيديولوجيا مسيطِرة. لا حاجة لتأكيد أنّ هذه القِطَع الجديدة المشغولة حِرَفيّاً لا يمكن أن تكون غريبة تماماً، بمادّتها وشكلها، بالنسبة إلى العناصر المطلوب وَصْلها وتجميعها. لكنّها تظلّ على أيّة حال قِطَعاً جديدة ينبغي أن تكون صالحة لعمليّات التجميع الممكنة كافّة. للفيلسوف دُنس سْكوتْ كلمة في هذه المسألة هي الأكثر صواباً: «يجب عدم الإكثار من الأشياء عندما لا تكون هناك ضرورة لذلك[2]». وبتعبير

---

(١) طوّر ألتوسّير هذه الفكرة بنبرة سجاليّة في «حول إعادة الإنتاج»، م س، ص ٢٠٩-٢١٣.

(٢) [جون دُنس سْكوت، John Duns Scot، ١٢٦٦-١٣٠٨، لاهوتيّ وفيلسوف اسكتلنديّ، حارب ابن رشد والأكوينيّ]: **مبحث في المبدأ الأول** (*Traité du premier principe*, éd. R. Imbach, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 2001, p. 103). الصيغة المعادلة للاستشهاد الذي يورده ألتوسّير: «يجب الامتناع عن طرح التعدّد بلا =

أوضح: يجب عدم الإكثار من قِطَع الوَصْل حيث لاضرورة. فتوحيد إيديولوجيا ما يقتضي كذلك توحيد قِطَع الوَصْل، قِطَع توحيدها. وهذا يشير بالمعنى الحقيقيّ إلى ضرورة «إنتاج بالسلسلة» لقِطَع متعدّدة الاستعمالات، يمكنها تلبية الحاجة إلى استعمالها في كافّة حالات وجوب التجميع الإيديولوجيّ. تكفي المقارنة مع الوصلات التي تنتجها الصناعة الحديثة بالسلسلة: إنّها قابلة للاستعمال في عدد لا يُحصى من الحالات.

وبطبيعة الحال، لمّا كان الأمر لا يتعلّق بتوحيد إيديولوجيا معيّنة عن طريق إنتاج وَصْلات التجميع القابلة للاستبدال في ما بينها، وحسْب، بل كذلك بتوحيد القِطَع المطلوب تجميعها، إذ إنّ هذا الحلّ الأخير هو الوحيد الذي يتّصف بكونه اقتصاديّاً وفعّالاً، فقد قام عمل الخرّاط الفيلسوف على تكوين مقولات تتّصف بأنّها كونيّة قدْر الإمكان، قادرة على أن تُوحِّد تحت طروحها مختلَف ميادين الإيديولوجيا. هنا يجد هذا العمل دلالته الأولى (سنرى بعد هنيهة ما هي دلالته الثانية) في مَطلَب الفلسفة المثاليّة القديم بمعرفة «الكلّ»، أو «العِلم بالكلّ ومعرفته». على الفلسفة أن تفرض سيادتها، أي مقولاتها، على كلّ ما في الوجود، لا بصورة مباشرة على مجموع المواضيع الموجودة حقيقةً، بل على مجموع الإيديولوجيات التي في ظلّها تقوم مختلف الممارسات بعمليّاتها، وتُحوِّل المواضيع الحقيقيّة سواء أكانت الطبيعة أم العلاقات الاجتماعيّة. وإذا كانت تفرض سلطتها النظريّة على هذا النحو على كلّ ما يوجد، فما ذلك للاستمتاع أو لجنون العظَمة، بل لداعٍ مختلِف تماماً: للانتهاء من التناقضات القائمة في الإيديولوجيا الراهنة، بهدف توحيد هذه الإيديولوجيا تِبْعاً لتَحوُّلها إلى إيديولوجيا مسيطِرة.

لنتأمّل قليلاً ما جرى في الفلسفة البرجوازيّة ما بين القرنين الرابع عشر والسابع عشر. هناك مقولة وحيدة مفروضة في كلّ مكان، بهدف تبيان تواجد

= ضرورة»، وهي غالباً ما تُنسب إلى غيّوم دوكهام، لكنّها تبدو غير موجودة عند هذا الأخير، ولا عند دُنْس سكوت.

عدد غير قليل من الإيديولوجيات المحلّيّة والمناطقيّة، ومن الممارسات المتّصلة بها. إنّها مقولة **الذات**. انطلقت هذه المقولة من الإيديولوجيا القانونيّة (إيديولوجيا حقّ العلاقات التجاريّة، حيث يكون كلّ فرد ذاتاً يتمتّع بحقوق مكفولة له قانوناً، بوصفه مالك ممتلكات يحقّ له التصرّف بها) لتجتاح مع ديكارت ميدان الفلسفة، التي تضمن الممارسة العِلميّة وحقائقها (الذات تَبَع «أنا أفكِّر») لتجتاح مع كانط ميدان الإيديولوجيا الأخلاقيّة (الذات تَبَع «الوعي الأخلاقيّ») والإيديولوجيا الدينيّة (الذات تَبَع «الوعي الدينيّ»). وسبق ذلك بأمد، مع فلاسفة الحقّ الطبيعيّ، اجتياحها ميدان السياسة بـ«الذات السياسيّ» في العَقد الاجتماعيّ. صحيح أنّ هذه الوحدة التامّة ستتعرّض لاحقاً للخلل الطارئ الذي سيحاول فلاسفة آخرون (كونْتْ، إلخ) معالجة آثاره: لكنّها تُقدِم دعماً لطرحنا بإطلالتها الأولى الباهرة طوال تاريخ صعود البرجوازيّة.

بالفعل، نرى الفلسفة طوال هذا التاريخ «تشتغل» **مقولةً من شأنها أن توحِّد مجمل الإيديولوجيات والممارسات المُلازمة**، وتُطَبِّق هذه المقولة بنجاح، مُجبِرةً عاملي هذه الممارسات على أن يتعرّفوا أنفسهم في المقولة إيّاها. والحاصل - عِلماً بأنّ الأمر لا يقتصر على فلاسفة ومصلحين أخلاقيّين وسياسيّين، بل يشمل كذلك كتّاباً، وقبلهم جميعاً المستَغَلّين الذين كان في إمكانهم أن يأملوا بأن يصبحوا برجوازيّين - أنّ تلك الممارسات قد تعدّلت نتيجة ذلك إثر التعديل الذي طرأ على الإيديولوجيات التي كانت تسيطر عليها، وهذه الوحدة لم تبقَ رَهْنَ عالَم الفِكر، إذ انتهت إلى إثارة التمرّد السياسيّ الذي أفضى إلى الثورتين الإنكليزيّة والفرنسيّة.

لعلّ من الضروريّ هنا تجنّب الأخذ بتصّور مثاليّ حول دور الفلسفة. فالفلسفة لا تفعل ما تشاء مع الإيديولوجيات الموجودة. كذلك هي لا تَصطنع بمرسوم أيّةَ مقولة يراد بها توحيد الإيديولوجيات دون أيّ سند مادّيّ. هناك ضرورات مادّيّة موضوعيَّة ضاغطة تعجز الفلسفة عن الالتفاف حولها لتفاديها، وتضطرّ بالتالي للتقيّد بها. لذا يظلّ فعل التوحيد الإيديولوجيّ هذا متناقضاً وفي

حالة دائمة مـن عدم الاستكمال. توجد دائماً صعوبات لا يمكن التغلّب عليها. فإذ أراد ديكارت تسريع توحيد المعارف، قام بكلّ بساطة باصطناع فيزياء خياليّة لا تأخـذ القوّة في الحسبان. لكنّ لايبنتز، كـي يأخذ هذه الصعوبة في الحسبان، وهو الذي كان يراها جيّداً، دخل في وحدة جديدة أكثر أمعاناً في الخيال(١).

أمّـا فـي مـا يتعلّق بأولئك الفلاسفـة المعروفيـن بكونهم يدركـون أنّهم «يتقدّمـون مقَنَّعيـن»، والمجبَرين علـى التفكير، في ظِلّ المقـولات السائدة، بحقائـق لا تمـتّ إلى هذه المقولات بصلة، فلا يظنّنّ أحـد أنّهم قادرون على النفـاذ بـلا خسائر. إذا كان ديكـارت قد لزم الصمت حـول السلطة السياسيّة، فلأنّـه كان يشارك الإيديولوجيـا السياسيّة الأوهام التي كانت هذه السلطة غير المنتقَـدة، وغير المعروفـة، تُعرِّف بها هويّتها، وإذا كـان سپينوزا قد تكلّم على السلطـة السياسيّة بمفاهيم الحق الطبيعيّ كي ينتقدها، فقد ظلّ نقده أقصر من أن يمكِّنـه من المضيّ أبعد من مُجَرَّد رفض اعتبار الأخلاق أساساً لكلّ سلطة سياسيّـة، أي المضـيّ أبعـد من تَصـوُّر تجريديّ للقـوّة يكون أساسـاً للسلطة نفسها.

وأخيـراً، يجـب ألّا نهمـل فـي هذا التعـداد، الـذي يجري هنا مـن وجهة نظـر الإيديولوجيـا البرجوازيّـة، أنّ إلى جانـب الجبهة المناهضـة للاقطاعيّة، هنـاك جبهة الفلسفـة البرجوازيّة المعاديّـة للعاملين بأَجر. هنـا أيضاً، تصطدم مهمّـة توحيـد الإيديولوجيا في إيديولوجيا مسيطِرة بعقبـات تستطيع التغاضي عنهـا، لكنّهـا لا تستطيع تذليلهـا فعلاً. إذ كيـف لها أن تُدخِل فـي رُوع الأجير أنّـه والبرجوازيّـة من العِرق نفسه، له ما لها من الحقوق، وأنّه هو الآخَر «ذاتٌ» حُـرٌّ، أخلاقـيّ، سياسـيّ، قانونـيّ، جماليّ، عِلميّ، في حين أنّ هـذه الحقوق محظـورة عليه كلّها تقريباً! تذهـب الإيديولوجيا المسيطِرة أبعد ما تستطيع في

(١) إصلاح علم الديناميكا (G. W. Leibniz, *La réforme de la dynamique*, éd. M. fichant, Paris, Vrin, 1994)؛ أيضاً: «عيّنة من البراهين الكونيّة، أو مديح الإيمان المستمَدّ من العقل»، في: خطاب الماورائيّات، م س (بالفرنسيّة)، ص ٢٧٩ - ٢٨٠.

أداء وظيفتها توحيداً للإيديولوجيا: لكنّها لا تستطيع القفز فوق زمنها، حسب تعبير هيغل، أو فوق وضعها الطبقيّ، كما يقول ماركس.

هنا، على أيّ حال، نضع يدنا على الدافع الذي جعل الفلسفة، تقليديّاً، تظهر على شكل نَسَق. ما هو النسق؟ إنّه مجموعة من **العناصر الناجزة**، أو المُدْرَجة ضمن عدد من **المقولات الناجزة**، بما فيه مقولة اللانهاية، التي تتماسك في ما بينها بدافع مشترَك ضروريّ، برابط مشترَك متماثل في كلّ الأمكنة؛ إنّه مجموعة مغلقة بحيث لا يستطيع أيٌّ من عناصرها الإفلات من السطوة الواقعة عليه. هكذا يكون النَسَق تَحَقُّقاً من وجود الوحدة الناتجة عن التوحيد، الوحدة المعروضة على الملأ، بحيث تَستَمِدّ برهان تَحقُّقها من عرضها هذا، الدليل المرئيّ على أنّ الفلسفة قد نجحت في ضمّ الـ«كلّ» والتحكّم فيه، وأنّ ما من شيء لا يسري قانونها عليه.

لا داعي **للاعتراض** هنا استناداً إلى وجود فلسفات تجاهر بكونها بمثابة رفض لكلّ نسق ونفي له (كيركغارد، نيتشه)، ذلك أنّ هذه الفلسفات تكون كالوجه الآخر لما تنفيه من الأنساق، وما كانت لتوجد دون وجود هذه الأنساق. من البديهيّ أنّ التوصُّل إلى هذا التصوّر يقتضي تكوين فكرة عن الفلسفات لا تنظر إليها كلّاً على حِدة، بل تنسبها كلّها إلى «ساحة الحرب» الفلسفيّة كنسبتها إلى شرط وجودها، فكرة لا تكتفي بأن ترى فيها إمّا شهادةً شخصيّة، وإمّا بحثاً ذاتيّاً عن الحقيقة. لنقُلْ انّ شكلها المفارق للمعهود (ليست مصادفة أن يُلحَظ وجودها إبّان فترات أزمة تاريخيّة، مثل القرن الخامس[ق م] الإغريقيّ، زمن السفسطائيّين، أو القرن التاسع عشر الجرمانيّ) يمثّل نوعاً من التجهيزات لمعركة حرب عصابات فلسفيّة، وِفق شروط تجعل فيلسوفاً معيّناً لا يشعر أنّ حاله وقوّته تمكّنانه من خوض حرب مجابهة عامّة: إنّه يلجأ إلى شنّ الغارات هنا وهناك، مباغتة، في شكل الأقوال المأثورة، محاولاً تفكيك الجبهة المعادية. لكن سنرى أنّ من الممكن كذلك أن توجد دواعٍ أخرى لهذا الشكل من الوجود الفلسفيّ.

١٩

الإيديولوجيا والفلسفة

مـع ذلك، إذا صـحّ كلّ ما سبق قولـه، ينبغي الحذر من الوقـوع في وَهْم: وَهْم الظنّ أنّ **الفلسفة تملك بطبيعتها حقّ ممارسة وظيفة التوحيد النظريّ هذه للإيديولوجيا**. إنّها عامل هذه الوظيفـة لا أكثر، وبهذه الصفة يمكن القول إنّها لا تفعل شيئاً عدا تنفيذ مخطَّط يأتي من مكان آخر. أيّ مخطَّط يا تُرى؟ وما هو هذا المكان الآخر؟

هذا المخطَّط، يكون في أغلب الأحيان (ليس دائماً) لاواعياً، لكنّنا نعرفه، نظـراً إلـى أنّ الأمـر يتعلّـق بتوحيـد العناصـر الإيديولوجيّة الموجـودة لتشكِّل إيديولوجيا مسيطِرة. لكن لدينا هنا مخطَّط شكليّ، ينقصه ما يشبه تعليمات التنفيذ وحتّى الموادّ الأوّليّة الجوهريّة. لستُ أتلفَّظ بهذه الكلمة الأخيرة بخِفّة، نظراً إلى كونها تعيدنا إلى المعاني التي سبق أن حلّلناها. وبالفعل يجب ألّا ننسى أنّ هذه المهمّة التي تحقِّقها الفلسفة هي سيرورة صراع (طبقيّ) «في النظريّة» (إنجلز)، وهي بالتالي سيرورة بلا ذات (شـغلٌ ليست الفلسفة خالقَه المطلق). إنّها مهمّة مفروضة على الفلسفة من الخارج، من الصراع الطبقيّ في مجمَله، وتحديداً من الصراع الطبقيّ الإيديولوجيّ. وميزان القوّة في صراع الطبقات هو الذي يجعل طبقـةً وصلت إلى السلطـة، أو تزمع الاستيلاء على السلطة، كـي تتوحّد وتُعبِّئ أنصارهـا حتّى بين الطبقـات الخاضعة لاستغلالها، تَشعُر موضوعيّاً، في وقت محـدَّد، لكن بهـذه الدرجة أو تلك مـن «الوعي»، بـ«**الحاجـة**» التاريخيّة إلى أن يكون لديها إيديولوجيا موحَّدة كي تقود صراعها الطبقيّ إلى الغاية المرجوّة.

مـن حيث الشكـل إذاً، تتلقّى الفلسفة من الطبقـة المسيطرة المنخرطة في

معركة الاستيلاء على السلطة، أو تدعيمها، «طلب» تكوين نَسَق فلسفيّ موحَّد يسمح بالتوحيد التدريجيّ لعناصر الإيديولوجيا الموجودة كافّة. لكن هذا ليس كلّ شيء: هذا «**الطلب**» مشفوع بـ«**تعليمات**» **دقيقة جداً**، ليست، هي الأخرى، اعتباطيّة.

يُبيِّن التاريخ بالفعل أنّ سلطة الطبقة المستغِلّة تستند بالكامل إلى أشكال ممارستها الاستغلال، بالتالي إلى الأشكال التي تأخذها علاقة الإنتاج في تَمَلُّك واستلاب إمّا وسائل الإنتاج، وإمّا قوّة العمل. وكما يقول ماركس، «في العلاقة بين المنتج المباشر ووسائل الإنتاج[1]» يكمن كلّ سرّ السلطة، سرّ الدولة. والحال، إنّ هذه العلاقة المباشرة تجد التعبير عنها، في حالة البرجوازيّة، في شكل **العلاقة القانونيّة**، الملازمة **للإيديولوجيا القانونيّة**. فبالنسبة إلى الإيديولوجيا القانونيّة كل إنسان هو ذات قانوناً، سيّد جسده، وإرادته، وحرّيّته، ومُلكيّته، وأفعاله، إلخ. ومالكها. وهذه الإيديولوجيا الحقوقيّة لا تخصّ علاقات التبادل التجاريّة وحسْب، بل تشمل كذلك العلاقات السياسيّة، والعائليّة، والأخلاقيّة، إلخ. المجتمع البرجوازيّ كلّه يستند هكذا إلى الحقوق والإيديولوجيا القانونيّة. لدينا هنا نوع من التوحيد الإيديولوجيّ آخذ بالاشتغال ابتداءً حتّى من الممارسة، بادئاً بالظهور تباعاً كالرسم بالنقاط، شكلاً يكاد يكون مألوفاً على نطاق عامّ، شكلاً بات ملائماً لمعظم الممارسات الاجتماعيّة الموجودة. وما كون هذا الشكل مُعَمَّماً إلّا التعبير عن تَطَلُّب على الصعيدين الاقتصاديّ والسياسيّ نابع من ممارسة البرجوازيّة: إنّها تطلب حرّيّة حركة السلع في السوق، وحرّيّة حركة قوّة العمل، وحتّى، أقلّه في بداياتها، حرّيّة حركة الأفكار والمطبوعات. وهكذا تتبلّغ الفلسفة الرسالة التاريخيّة بتعميم **هذا الشكل**، عن طريق إيجاد الصياغات الملائمة لكلّ عنصر إيديولوجيّ وللممارسات التي تناسبه. هوذا إذاً الشكل

---

(١) الرأسمال، م س، المجلد الثالث، ص ٧١٧. راجع لويس ألتوسّير، «ماركس في حدوده»، م س، ص ٤٥٤-٤٥٧.

(شكل الذات كمقولة) الذي ينبغي على الفلسفة أن تشتغله باعتباره مادّتها الأوّليّة، ولا أوْلَويّة لسواه، كي تجعله صالحاً للاستعمال على صُعُد الممارسة الاجتماعيّة كافّة. عليها أن تجعله [الشكل] على قَدْر كافٍ من التجريد بحيث يَخدم الغايات المفيدة كافّة، وفي كلّ الممكن من الحالات؛ ينبغي أن تُسبِغ عليه الصياغات التي تناسب الإيديولوجيات المحلّيّة أو المناطقيّة؛ عليها أخيراً أن تستخلص منه التجريدات العليا التي ستؤمّن الوحدة وتضمنها.

بذا يتبدَّد وَهم كلّيّة قُدْرة الفلسفة. ولا يقتصر تبيان ذلك على الفلسفة البرجوازيّة كمثل. فلطالما أقيم الدليل، في عهود الإقطاعيّة، على أنّ الفلسفة لم تكن إلّا «خادمة اللاهوت». ومن الممكن القول كذلك، في ما يخصّ البروليتاريا، إنّ الفلسفة الماديّة التي تحتاجها هي «خادمة سياستها». ذلك أنّ «الطلب» على ممارسة جديدة للفلسفة[1]، إنّما يأتي حقّاً من ممارسة الصراع الطبقيّ البروليتاريّ. لنتأمّل في الأمر قليلاً. ليست البروليتاريا طبقة مستغِلّة. إنّها طبقة مستغَلّة وحسْب. وعلاقات الإنتاج التي تخضع هذه الطبقة لها، إنّما هي مفروضة عليها من الخارج، من قِبل البرجوازيّة الرأسماليّة. وهي علاقات لا تُشكّل عامل قوّة البروليتاريا: إنّها تشكّل بالأحرى عامل ضعفها. وهي لا تَستمِدّ أيّة سلطة من وجود هذه العلاقات ومن التكريس الإرفع لهذه العلاقات عبر الدولة. وكما أنّها طبقة لا تملك سوى ذراعيها وسيلة للعيش، كذلك هي لا تملك سوى فِكَرها وقواها لخوض الصراع. إنّها بحاجة إلى إيديولوجيا تخصّها لتوحيد قواها وزَجّها في مواجهة القوى التي تجمّعها الإيديولوجيا البرجوازيّة. وتحتاج البروليتاريا كذلك، لتوحيد العناصر الإيديولوجيّة التي في حوزتها، وهي جزئيّاً إرث من التاريخ الطويل لصراع الطبقات المضطهَدة، تحتاج إلى فلسفة تخصّها، من شأنها أن تخرط مجموع اسلحتها الإيديولوجيّة من أجل المعركة الطبقيّة.

ما من حالة على الإطلاق تكون الفلسفة فيها إذاً تلك السلطة الكلّيّة

(١) لويس ألتوسّير، لينين والفلسفة، م س، ص ٤٤-٤٥. «ليست الماركسيّة فلسفة البراكسيس، إنّها ممارسة (جديدة) للفلسفة» (أنظر ص ٢٠٨ هامش ١ من هذا الكتاب).

القـدرة التـي تمسـك بقرارهـا وبوجهـة معركتها. ما مـن حالة علـى الإطلاق تكون الفلسفة فيها إذاً مستقلّة ذاتيّاً، وهي التي تضفي على نفسها مظاهر كونها تُؤسِّس أصلَها الخاصّ وقوّتَها الخاصّة. هي ليست، في النظريّة، إلّا التفويض بالصراع الطبقيّ الاقتصاديّ والسياسيّ والإيديولوجيّ هي، بصفتها هذه، «في الحُكم الأخير، صراع طبقيّ في النظريّة[1]».

(1) لويس ألتوسّير، «ردّ على جون لِويس»، م س (بالفرنسيّة)، ص ١١.

٢٠

الفلسفة وعِلم صراع الطبقات

تبقى مسألة أخيرة، وغاية في الأهمّيّة. كلّ فلسفات الماضي التي نعرف أُخضعت للآليّة التي جرى عرضها هنا: كانت كلّها تعمل «بناء على طلب»، خدمةً للطبقة أو الطبقات المسيطِرة، متّخذة من الإيديولوجيا المحدِّدة بالنسبة إلى هذه الطبقة «مادّةً أوّليّةً» لشغلها. لكنّ هذا الشرط كان يجعل تلك الفلسفات تابعة لأهداف هذه الطبقة، أو هذه الطبقات، وبالتالي لذاتيّتها. فإذا كانت الفلسفة تنتشر على أسس نظريّة طبقيّة، إذا كانت توحِّد عناصر إيديولوجيّة موجودة لتشكِّل إيديولوجيا مسيطِرة، لكن استجابةً لمصلحة الطبقات المسيطِرة، يكون من المفهوم عندئذٍ كونها لا تُنتِج معرفة، بل هي مجرّد سلاح في معركة. السلاح سلاح: إنّه لا يُنتِج سوى سلطة الغلبة. ويكون من المفهوم عندئذٍ في الوقت نفسه كون الفلسفة قد استطاعت دائماً الاستغناء عن التجهيزات الاختباريّة التي يحتاجها كلّ عِلم يُنتِج مَعرِفات. أفضل: يكون مفهوماً أنّ هذه التجهيزات تبقى غريبة تماماً بالنسبة إلى الفلسفة، في كون ذلك غير قابل للاكتشاف أبداً في ممارستها الخاصّة.

لكن إذا كان الأمر على هذا النحو، أفلا يعني أنّ الفلسفة، التي تتوقّف على الإيديولوجيا المحدِّدة الخاصّة بالطبقة المسيطِرة، ليست إلّا مجرّد إيديولوجيا، ولا شيء عداها؟ أليس في هذا تَعَرُّضاً للتهكُّمات الكلاسّيكيّة من كلّ الذين، ابتداءً من السفسطائيّين، سخروا من ادّعاءات الفلسفة بقول الحقيقة حول كلّ شيء؟ وبتعبير آخر، كيف يمكن ضمان ألّا تكون الفلسفة الهذيان النظريّ لفرد، أو لطبقة اجتماعيّة باحثة عن ضمانة أو عن تزويق بلاغيّ؟ كيف

يمكـن مواءمة هذا الرابـط الطبقيّ، الذي يبـدو مُثبَتاً، إمّا مع ادّعاءات الفلسـفة بتقديـم معـارف موضوعيّة، وإمّـا مع الضمانـات التي يمكـن أن تنتظرها طبقة ثوريّة من الفلسفة الماديّة التي ينبغي أن تُوَجِّه معركتها؟

تسـتحقّ هذه الأسـئلة التوقّف عندها جِدّياً. إذ إنّ الإيجابيّ في كلّ هذا، إذا وُجِـد، هـو ما تحقّق لنا من اثبات أنّ كلّ فلسـفة تحتلّ فـي النظريّة مواقع طبقيّة، ويوجـد بالتالي علاقـة ضروريّة بيـن كلّ فلسـفة والعلاقات الطبقيّـة القائمة في مجتمع مُعيَّن. أمّا كون هذا الرابط الموضوعيّ أو عدم كونه واعياً ومُراقَباً، فيتعلّق بمسألة أخرى: مسألة المواقع التي تحتلّها الطبقة في ميزان قوى صراع الطبقات. بالفعل، عندما يتعلّق الأمر بطبقة مستغِلّة، يكون هناك ضرورة لاواعية تضبط كامل التجهيزات المؤدّية إلى السيطرة السياسيّة والإيديولوجيّة. فليس عن سابق قَصْد يَسـتغِلّ مالِكو وسائل الإنتاج الشـغّيلةَ المأجورين، بل نتيجة آليّة تُشَغِّل علاقاتٍ طبقيّةً تتجاوز مداركَهم وتَحْكُم تَصرُّفَهم. وليس عن سـابق قَصْد يستولون على سـلطة الدولـة، ويكوِّنـون الإيديولوجيا التي سيسـتخلصون منها نتائج سـيطرة واستتباع، لكن وفْق ديالكتيك يفرض بناء جهاز دولة لضمان شروط الاستغلال. وفي كلّ هذه الآليّة يكون كلّ شيء منظّماً بحيث يُفضي إلى هذا الاستغلال وإلى السـيطرة التي تُثبّته، والإيديولوجيا المسيطِرة، كما الفلسفة التي تُدَقِّق مقولاتها بمـا يفضي إلى توحيدهـا، تكونان مُنقادتين بحركيّة الاسـتغلال الطبقيّ. ويكون مفهوماً ضمن هذه الشـروط أنّ الإيديولوجيا المسيطِرة، والفلسفة التي توحِّدها، لا تتعدّيـان حـدود أهداف الطبقـة المسـيطِرة، أي ذاتيّتهـا، وأنّ «المعارف» التي تَبلُغها الفلسفة تكون نسبيّة بعودتها إلى هذه الحدود، وبالتالي ذاتيّة.

لكن لنفترض وجود طبقة لا تَستغِل أحداً، وتناضل من أجل تَحرُّرها، ومن أجل إزالة الطبقات؛ لنفترض أنّ هذه الطبقة نفسها تشرع، في معركتها، بتحقيق وحدتهـا، مُوَحِّـدةً إيديولوجياها الطبقيّة، وهي تُوَحِّد هـذه الإيديولوجيا بصُنْع فلسـفة تتوصَّل إلى تحقيق هـذا التوحيد؛ عندئـذٍ، في حال كانت هـذه الطبقة متسـلّحة بنظريّة عِلميّة لصراع الطبقات، تكون شروط تشكيل فلسفتها مختلفة

تمام الاختلاف. ذلك أنّ التبعيّة التي ستجد هذه الفلسفة نفسها فيها بالضرورة، إزاء الإيديولوجيا السياسيّة البروليتاريّة، لن تكون عبوديّة عمياء، بل ستكون، بالعكس، تَحَدُّداً واعياً، تضمنه المعرفة العلميّة لشروطه، ولأشكاله، ولقوانينه. إنّ هذه المعرفة العلميّة للإيديولوجيا، المعرفة التي تَحكُم الفلسفة المكَلَّفة توحيد الإيديولوجيا البروليتاريّة، هي التي ستسمح بتَوَفُّر شروط خراطة فلسفيّة على أعلى درجة ممكنة من الموضوعيّة: عن طريق خراطة هذه الفلسفة بحيث تتلاءم مع الشروط التي تَحكُم وجود صراع الطبقات البروليتاريّ، كما تَحكُم الإيديولوجيا البروليتاريّة في الصراع الطبقيّ ضدّ البرجوازيّة.

هنا بالتحديد يجد مجاز الخراطة غايته: في مقولة الدِقّة الماركسيّة[1]. قلنا قبل قليل، إنّ الطروح الفلسفيّة لا تُنتِج معرفة، إذ لا موضوع لها، بالمعنى المقصود بقولنا إنّ للعِلم موضوعاً. أي انّ الطروح الفلسفيّة لا يمكن وصفها بالـ«حقيقيّة». وقد بات في استطاعتنا الآن أنها يمكن أن توصف بالـ«دقيقة»، إذا كانت صِفة «دقيقة» تَدُلّ على نتيجة تدقيق يأخذ في الحسبان كافّة عناصر وَضْع معيَّن تناضل فيه طبقة للتوصُّل إلى غاياتها. يكون النعت، بـ«دقيق»، وَصْفاً لا يعود إلى [ميزان] العدالة، المقولة الأخلاقيّة، بل إلى الدِقَّة، كمقولة عمليّة، تَدُلّ على ملاءمة الوسائل مع الغايات، وِفْق الطبيعة الطبقيّة الخاصّة بالساعي إليها. ولسنا ندّعي هنا التجرّد من الذاتيّة الطبقيّة، مثلما فعل لوكاش الشابّ في "التاريخ والصراع الطبقي"[2]، باستدعائه الطبيعةَ «الكونيّة» للطبقة البروليتاريّة؛ لسنا ندّعي بأنّ «دِقّة» فلسفة البروليتاريا تُعادِل الحقيقة نظراً إلى كونيّتها التي تلغي خصوصيّة الذاتيّة. سنقول، بالعكس، إنّ «دِقّة فلسفة البروليتاريا تنجو من الذاتيّة لكونها تخضع لرقابة عِلم موضوعيّ»، عِلم قوانين صراع الطبقات».

ولدينا ما يكفي من الأمثلة التّاريخيّة لنُثْبت، في الوقت نفسه، خصوبة

(١) راجع لويس ألتوسّير، الفلسفة والفلسفة العفوية للعلميين، م س، ص ٥٥-٥٧.

(٢) التاريخ والوعي الطبقي (*Histoire et conscience de classe,* Paris, Éd. De Minuit, 1960).

هـذه «الرقابة»،ووجودهـا، وكذلـك سقطاتها. ففـي أزمة الفلسفـة الماركسيّة التـي نعانيهـا راهناً، كـان الأمر الـذي كاد يتسبّب بإفـلاس النظريّـة الماركسيّة نهائيّـاً يكمن، تحديداً، في تفسير ينسب «دِقّة» الطروح الفلسفيّة الماركسيّة إلى الذاتيّـة «الطبقيّـة». عندما قدّم ستالين، في الفصل الســادس الشهير من «**تاريخ الحزب الشـيوعيّ (البلشفي)**»، صياغة للماركسيّة وللديالكتيك وِفْق المذهب الوضعيّ[1]، كان بذلك ينحاز في الواقع إلى تَصوُّرٍ ذاتيّ المذهب (برجوازيّ) للفلسفـة البروليتاريّـة. كـان يؤدّيها كما لو انّـه في صدد التصريـح بـ«الحقائق الأكثر عموميّة» في ما خصّ الممارسة، باعتبار هذه الفلسفة معرفةً، باعتبارها عِلـم العلـوم، جاعلاً من المنهج ملحقـاً لها. كان من السهـل، انطلاقاً من هذه المقدّمـات، وفي ظروف مؤاتيـة، أنْ ينقلب الأمر، مـع الاحتفاظ في الأساس بهـذا التَحدُّد الذاتيّ، إلى مذهب طبقـيّ آخَر قائم على الذاتيّة: بروليتاريّ. كان ذلـك فترة الكلام علـى «عِلم برجـوازيّ» و«عِلـم بروليتاريّ»، وعلـى الطابع الطبقيّ للمعرفة العِلميّة، المعروفة كوارثه والمعروف تاريخه (أنظر: دومينيك لكور، ليسّنكو[2]). والحال، إنّ الأدهى في الأمر هو أنّ **تصوُّر «الدقّة» الفلسفيّة هذا كان يسـتند إلى نظريّة خاطئة حول عِلم «قوانين» صراع الطبقات**. فالنظريّة الماركسيّـة، في تأويلها الهابط من أعلى علـى يد ستالين، اختُزلت إلى تطوّريّة اقتصاديّة بلا مفاجآت، مكرَّسة، كأيّة إيديولوجيا، لتبرير واقع النظام الحاكم في الاتّحـاد السوڤياتيّ كأمر واقع، بِاسْم دكتاتوريّة البروليتاريا في زعمه، وعمليّاً، دكتاتوريّته هو. «نظريّة» عِلميّة كهذه كانت عاجزة تماماً عن «مراقبة» أيّ شـيء

(١) الفصـل الرابـع وليـس السـادس مـن كتاب تاريـخ الحـزب الشيوعـي البلشفي فـي الاتحاد السوفياتـي، فـي «**نصـوص مختـارة**» [بالفرنسيّـة]: « Matérialisme dialectique et le matérialisme historique », chap. 4 (et non 6) de *L'histoire du parti communiste bolchevik de l'URSS*, dans Textes choisis, éd. Francis Cohen, trad. Cohen, t. II, Paris, Éditions sociales, 1983, p. 79-112).

(٢) **دومينيك لوكور، ليسينكو، تاريخ حقيقي لعلم بروليتاري** (D. Lecourt, *Lyssenco, Histoire réelle d'une science prolétarienne,* Paris, Puf, « Quadrige », 1995 (1976)).

تابع ألتوسّير كتابة هذا العمل عن كثب وأسهم فيه بـ«توطئة» تحت عنوان«تاريخ منتهٍ، تاريخ لا ينتهي» (ص ١١-٢١).

يتعلّق بـ«دِقّة» ما تتقدَّم به من أطروحات فلسفيّة. بالعكس، كان ستالين يعطيها الفلسفة التي تحتاج، والتي، مع الأسف، لا يزال الفلاسفة الماركسيّون في معظمهم، كأقران نجباء لستالين، في أَسْرها.

لكن في المقابل - ولدينا هنا كذلك أمثلة من التاريخ - يمكن أن نتصوَّر على نحو آخَر علاقة «الرقابة» العلميّة، التي تمارسها نظريّة قوانين صراع الطبقات، على «دِقّة» الأطروحات الفلسفيّة البروليتاريّة. وما لدينا من أمثلة، من ماركس، وإنجلز، ولينين، وغرامشي، وماو، لا يمكن إلّا أن تصدمنا بما سيفاجئنا من أصحابها: منتهى التكتُّم في عرض ابتناءاتهم الفلسفيّة.

لا أتكلّم على ماركس وحده. من المعروف أنّ ماركس، بعد «تصفية الحساب» التي أجراها في كتابه **الإيديولوجيا الألمانيّة** (١٨٤٥)، مع «وعي فلسفي» سابق لديه، امتنع عمليّاً، باستثناء سطور قليلة، عن أبسط إصدار فلسفيّ. لكن ما من أحد، اليوم، يشكّ في أنّ فلسفة ماركس كانت موضع إمعانه في إعمال التفكير عليها وفي ممارسته إيّاها: في أعماله النظريّة وفي أعماله السياسيّة، ما من أحد يشكّ في أنّه كان مادّيّاً وديالكتيكيّاً. وعندما جاءه إنجلز بمخطوطة كتابه ضدّ دوهرينغ، الذي كان عبارة عن ردّ سجاليّ قاس على أعمال اشتراكيّ معادٍ للماركسيّة، أبدى ماركس موافقته على العمل، إلّا أنّ هذا العمل لم يكن بحثاً في الفلسفة ولا نَسَقاً فلسفيّاً. من المعروف كذلك أنّ لينين قد أهمل هو الآخَر العمل على عمل فلسفيّ كبير، باستثناء **المادّيّة ومذهب النقد التجريبيّ** وملاحظاته تعليقاً على قراءته منطق هيغل[(١)]، كي ينصرف إلى الممارسة السياسيّة. وكما في حالة ماركس، ما من أحد يشكّ في كون الفلسفة المشغّلة في تلك الممارسة [اللينينيّة] قد اتّسمت بزخم وبتماسك استثنائيّيْن. غرامشي أيضاً لم يكرّس شيئاً مهمّاً للفلسفة، شأنه شأن ماو الذي لم يخصّها إلّا ببعض المداخلات في أوقات متباعدة.

---

(١) الدفاتر الفلسفية (*Cahiers philosophiques,* Paris, Bayard, coll. « Bibliothèque du marxisme », 1996).

نجد أنفسنا بالتالي أمام نوع من المفارقة. من الصعب تَصوُّر ألّا يُعبِّر الموقع الطبقيّ البروليتاريّ في الفلسفة عن نفسه، للمساعدة على توحيد الإيديولوجيا البروليتاريّة تَطَلُّعاً إلى خوض الصراع الطبقيّ البروليتاريّ. لكن ممّا يبعث على الدهشة أن يكون هذا الموقع - لِنَدَعْ جانباً الاستثناء المشوِّش المتمثِّل بستالين وأقرانه - على هذا القَدْر من التكتُّم والتقطّع، متخلّياً عن أفضليّات يُتيحها العَرْض الكلاسّيكيّ للانساق، وصرامتها، وتمام شمولها. أفلا يتعيّن على البروليتاريا، في نهاية الأمر، «أن تتأسّس كطبقة مسيطِرة»، حسَب تعبير **البيان** [الشيوعيّ]، ما يقتضي منها التزوّد بإيديولوجيا مسيطِرة، وهذه لا يمكن تصوُّرها دون فلسفة تخصّها؟ ألن تحتاج البروليتاريا، هي الأخرى، عند وصولها إلى السلطة، إلى هذه الفلسفة لتوحيد مختلف العناصر الإيديولوجيّة الموجودة، والقيام هكذا بتحويل الممارسات الاجتماعيّة في ظلّ دكتاتوريّة البروليتاريا؟

إنّني أرى، في واقع الأمر، في هذه المفارقة تحديداً، عاملاً تكوينيّاً بالنسبة إلى **الموقع الماركسيّ في الفلسفة**[1]. وذلك نظراً إلى مايلي. رأينا بالفعل أنّ توحيد الإيديولوجيا في إيديولوجيا مسيطِرة يرتبط بوجود الطبقات المسيطِرة. رأينا كذلك أنّ الوحدة النسقيّة للفلسفة، خادمة ذلك التوحيد، ترتبط بسيرورته كشرط لوجودها. بات في وسعنا الآن أن نضيف أنّ هذا «النسق» كلّه، الذي يربو على مجرّد «نسق» الفلسفة مأخوذة على حدة، إنّما يكون على صلة مباشرة بالدولة، بوحدة الدولة. وقد استطاع إنجلز أن يُجمِل ذلك بقوله إنّ «الدولة أكبر قوّة إيديولوجيّة[2]»، مبرزاً على نحوٍ ساطع العلاقة التي تربط وحدة الدولة بوحدة الإيديولوجيا المسيطرة والفلسفة في شكلها «النسقيّ» خادمة هذه الوحدة. لكن ليس استجابةً إلى «حاجة أبديّة لدى الروح الإنسانيّة»، كما يقول إنجلز نفسه بتعبير بائس هذه المرّة، التي لا تطيق «التناقضات» (كلمة مستغرَبة لدى ديالكتيكيّ)، تقوم

(١) راجع ألتوسّير، تحوّل الفلسفة، م س، ص ١٧٢-١٧٨.

(٢) إنجلز: لودفيغ فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكيّة الألمانية (*Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande,* Paris, Éditions sociale, coll. « Classiques du marxisme », 1966, p. 76).

الفلسفة ببناء «أنساق[1]». إنّها تبنيها لأنّ عليها أن تُقدِّم مقولات التوحيد للعناصر الإيديولوجيّة التي ينبغي إرغامها على التوحّد. لكنّ الفلسفة، إذ تفعل هذا، إنّما تعيد في ذاتها [نسقها] إنتاج شكل الدولة: وحدتها، الأقوى من كل تَنَوُّع.

هل كانت البروليتاريا مضطرّة إلى الاستسلام لهذا الشكل اللازم للإيديولوجيا البرجوازيّة المسيطِرة، ولهذه الوسيلة اللازمة للفلسفة البرجوازيّة المسيطِرة: النسق كان ذلك الحلّ السهل، جاهزاً، في متناول اليد، وهو الحلّ الذي اعتمده الفلاسفة «الاشتراكيّون» الأوائل ـ الطوباويّون، سان سيمون، فورييه، برودون، إلخ - الذين راحوا يصطنعون، مثلما فعل دوهرينغ لاحقاً، «أنساقاً» بروليتاريّة تزاحم الأنساق البرجوازيّة. حضرت في ذلك كافّة مظاهر الأفضليّات التي تتوفّر في كلّ نسق: عَرْض مجموع الأشياء مُرَتَّبة في مكانها، العلاقات الداخليّة في ما بينها، توقّعات المستقبل، إلخ. لكن حضر كذلك هذا الأثر من الوهم والدجل اللذين تحتاجهما كلّ طبقة مستغِلّة، كي تتيقّن من أخذ مستقبلها بيدها، مستبقيةً إيّاه مسبّقاً منتظماً في العَرْض النسقيّ.

رفض ماركس وإنجلز، بدافع من غريزة سياسيّة عميقة الغور، اتّباع طريق الاستسهال. فمثلما كانت البروليتاريا، في نظرهما، غير قادرة على أن تتكوّن كطبقة مسيطِرة، إلّا بشرط ابتكار «ممارسة جديدة للسياسة»، كذلك كان يجب ابتكار «ممارسة جديدة للفلسفة»، لإسناد هذه الممارسة الجديدة للسياسة. ويبقى المحرِّك في هذه التطلّعات، الفلسفيّة منها والسياسيّة، استراتيجيّة الشيوعيّة. أي التحضير منذ الآن للمستقبل الثوريّ والشيوعيّة؛ أي، بالتالي، ومنذ الآن، إيجاد عناصر جديدة تماماً، ودون الرضوخ لضغط الإيديولوجيا والفلسفة البرجوازيّتين - بالعكس، بمقاومتهما. ولمّا كانت مسألة الدولة تحكم كلّ شيء، بات يتوجّب منذ الآن قطع الصلة الدقيقة، لكن المتينة جدّاً، التي تربط الدولة بالفلسفة، وخصوصاً عندما تتّخذ الفلسفة شكل «نسق».

هذه الصلة، ليس ماركس مَن كَشَفها ولا مَن اكتشفها. كان الفلاسفة

(١) م ن، ص ١٨.

يعرفونها منذ أمد بعيد، مع كونهم لا يعرفون طبيعتها. كان أفلاطون يعرف جيّداً، وليس لطموح شخصيّ لديه فحسب، أن للفلسفة صلة مباشرة بالدولة. وكان هيغل، في الطرف الآخَر من تاريخ الفلسفة الغربيّة، حتّى أكثر وضوحاً في قول ذلك. والمسألة تتعلّق بالسلطة، في الفلسفة كما في الدولة. في الفلسفة، هناك فِكَر لها السلطة على فِكَر أخرى، و«تستغِلّ»ـها. في الدولة، يوجد طبقات لها السلطة على طبقة أخرى، وتستغِلّها. وسلطة الفِكَر على الفِكَر تَدْعَم، من بعيد، لكن فعلاً، سلطة طبقة على أخرى. فإذا ما شئنا تمهيد الطريق لفلسفة أخرى لا تكون استمراراً للتعبير عن سلطة طبقة، أو لا تعود تحتجز طبقةً مسيطِرة في أشكال سلطتها الطبقيّة، ينبغي، عندئذٍ، قَطْعُ الصلة التي تُخْضِع الفلسفة للدولة.

من زاوية النظر هذه، تختلف تماماً علاقة الفلسفة العتيدة بالإيديولوجيات (وهذا يفسِّر الصمت النسبيّ لدى كبار القادة والكتّاب الماركسيّين). وقد تسنّى لي أن أبيّن (في الفلسفة وفلسفة العلماء العفويّة) أنّ الفلسفة المثاليّة تُمضي وقتها في «استغلال» الممارسة العلميّة لما فيه المكسب الأكبر لـ«قِيَم» البرجوازيّة، الأخلاقيّة، والدينيّة، والسياسيّة. هذا الاستغلال للممارسات من قِبَل الفلسفة يبقى قاعدةً متّبَعة، ولا يمكن تجنّبه، طالما بقيت الفلسفة في خدمة طبقة مستغِلّة، عاجزةً عن التحكّم بعواقبه على نحوٍ عِلميّ. ينبغي فعلاً أن تبقى الممارسات في قبضة إيديولوجيات خاضعة للإيديولوجيا المسيطِرة، بينما الفلسفة الموحِّدة لهذه الإيديولوجيا تستفيد من هذه لتمارس ضغطها على تلك، وبالعكس.

والحال، في الإمكان تَوَقُّع وجود علاقة مختلفة تماماً تربط الفلسفة بالإيديولوجيات وبالممارسات في منظور الماركسيّة الثوريّ: ليس علاقة عبوديّة واستغلال، بل علاقة تحرُّر وحرّيّة. وبالطبع، هذا الاستبدال لا يعني إزالة كلّ تناقض، لكن سيكون من شأنها، أقلّه من حيث المبدأ، إزالة أكبر العقبات التي تعيق حرّيّة الممارسات: تلك التي تأتيها من صراع الطبقات ومن وجود الطبقات. لا نستطيع استباق هذا المستقبل، لكنّنا نملك من الخبرات، الإيجابيّة منها والسلبيّة، ما يكفي لتَخيُّل إمكانيّة تَحقُّقه، ولتَصوُّر خصوبته.

٢١

ممارسة جديدة للفلسفة

لكـن، إذا صـحّ كلّ ذلـك، ربّمـا استطعنـا الإجابـة عـن السـؤال الشهير، الـذي أثار كلّ هـذا النقاش، حول «الفلسفـة الماركسيّـة»، وإمكانيّة وجودها. كـان ماركس ولينين قـد تركا هذا السؤال فـي الظلّ، لكنّ صمتهمـا كان مُدّاك جوابـاً، نظراً إلى كونهما كانا يُشـدِّدان على العِلم الماركسـيّ الخاصّ بقوانين صـراع الطبقـات، وفي الوقت نفسـه، على الفلسفـة الجديـدة المنبثقة بوجود هـذا العِلم. ثُمّ جاءت بعدهما التأويـلات على أنواعها كافّة. رأى التحريفيّون، مثـل برنشْتايْن، أنّ ماركس أسّس عِلمـاً يمكن أن يتلاءم مع أيّة فلسفة، على أنّ أَفْضَلَهـا الفلسفة الأكثر فعاليّة (مثلاً، فلسفـة كانط). وفي نظر لوكاش الشابّ، أسّس ماركس فلسفة تستوعب، على طريقة هيغل، ما يُسمّى خطأً عِلم التاريخ. وكـان يساور كـلّاً من لابريـولا وغرامشي مَيْلٌ إلـى تَقَبُّل تلك النظـرات، إبّان [تحـت تأثير] فتـرة ردّ الفعل ضـدّ المذهب الاقتصـادويّ السائد فـي الأمميّة الثانيّـة. كذلك ستاليـن، على طريقتـه الدغمائيّة، وقد جعل مـن الفلسفة عِلماً يستوعب النظريّة الماركسيّة في التاريخ.

والحـال، كانـت هـذه التأويلات كلّهـا، حتّـى أكثرها رهافـة (غرامشي)، تستوحـي النموذج، القائم، العائـد للفلسفة البرجوازيّة – عبر الفكرة القائلة إنّ الفلسفـة لا يمكـن أن توجَـد إلّا في أشـكال معيّنة محدَّدة، وخاصّة في شـكل النسق، أو الـ«مَقصَد» الذي يستوعب كلّيّة الكائنات، معيِّناً لها مكانها ومقصدها وغايتها، وفي أفضل الحالات، في شكل «نظريّة» متميِّزة عن العِلم. وأعترف، فـي ما يخصّني، بأنّني لم أستطع دائماً الافلات من تأثير هـذا التصوّر، وأنّني،

فـي أبحاثي الفلسفيّة الأولـى قَدّمتُ الفلسفة وفق نمـوذج العِلم، وإن كنت لم أذهـب فـي ذلك إلى درجة الخلـط بينهما، إلّا بما يكفي لأقـول إنّ ماركس قد أنْتَـج، فـي الوقت نفسه، بـ«قَطْع مـزدوج»، عِلماً (الماديّـة التاريخيّة)، وفلسفة (الماديّـة الديالكتيكيّـة)[1]. والحال، أعتقد أنّ من الضـروريّ التخلّي عن هذا النوع من التعابير، الذي يمكن أن يؤدّي إلى الوقوع في الخطأ.

إذا كـان كلّ عِلـم يُفتَتَح فعلاً بـ«قَطْع»، نظراً إلـى أنّ عليه «تغيير الصعيد»، أي تَـرْك الصعيد القديم الخاصّ بالتصوّرات الأوّلية ماقبل العِلميّة، التي تكون فـي معظمهـا إيديولوجيّة، كي ينشـأ على أسس نظريّة جديدة، فهذا ليس شـأن نشـأة فلسفة جديـدة، إذ إنّها ليست موسومة بهذا القَطْع، نظـراً إلى أنّ ما تفعله لا يتعدّى أخْذ مكانها في استمراريّة صراع مغرق في القِدَم، يتواجه فيه خصوم تتغيَّر محاججاتهم، إلّا أنّ غاياتهم تبقى هي هي عَبْر تغيّرات الظروف. في حال أرادت الفلسفـة الجديدة أن تُمَثِّل في الفلسفة تَصوُّراً للعالَم يخصّ طبقة ثوريّة ترمـي، إذ انّهـا لا تستغِلّ أيّة طبقـة، إلى إزالة الطبقات كلّهـا، عليها أن تخوض الصـراع في ساحة الحرب الفلسفيّـة القائمة، وعليها أن تَقبَـل قواعد الصراع، أو عليهـا بالأحـرى أن تفـرض قواعـد الصـراع الخاصّة بها، لكن فـي الساحة نفسها، ودون أن تُخطِئ تحديد الخصم. وهي بفرضها قواعد صراعها، تتمكّن من تضليل الخصم برفضها معظم القواعد التقليديّة، باعتبارها قواعد لا تخدم إلّا سيطـرة الطبقـة الممسكة بالسلطة: مثـلاً، قاعدة «النسـق»، وغيرها العديد مـن القواعد، مثل الحقيقة، والمقصد، والغاية، ومثل الضمانة، إلخ. وخلاصة القـول، عليها أن تفرض على الخصم، مستعيـدةً المبادرة منه، ممارسة جديدة للفلسفة.

---

(١) مثلًا، في: من أجل ماركس (*Pour Marx,* Paris, Maspero, coll. « Théorie », 1977, p. 235) «أسّس ماركس بالفعـل مشكليّة جديدة، طريقـة نسقيّة جديدة لطرح أسئلة فـي العالَم [...] [ه]ذا الاكتشاف مُتَضَمَّن مباشـرة في نظريّة الماديّـة التاريخيّة، حيث ماركس لا يقترح نظريّة جديـدة حـول تاريـخ المجتمعات وحسْب، بل يقتـرح كذلك، في الوقت نفسـه، ضمناً لكن بالضرورة، "فلسفة" جديدة ذات تضمينات غير محدودة».

إذا كـان الأمـر على هــذا النحو، لـن أتكلّم، فيمـا يخصّني، علـى «فلسفة ماركسيّة»، بل على «موقع ماركسيّ في الفلسفة»[1]، أو على «ممارسة جديدة، ماركسيّـة، للفلسفـة». هــذا التعريف يبدو لـي موافقاً في الوقـت نفسه لمقصد الثـورة الفلسفيّة التي قام بها ماركس، ولمقصــد الممارسة السياسيّة والفلسفيّة لدى ماركس والذين أتوا بعده. فإذا ما أُخِذ هذا التعريف مأخذ الجِدّ، سيسمح للفلسفـة الماركسيّـة ولا بُدّ ببدء الخروج من الأزمـة العميقة التي تغوص فيها منـذ الأمميّـة الثانية ومنذ ستالين. وبـودّي ان أضيف تدقيقاً صغيـراً. لن أتكلّم علـى الماركسيّة على أنّها «فلسفة المراسيّة»، مثلما يتكلّم غرامشي، الذي ربّما كان في ذلك تحت ضغط الرقابة من حرّاسه: ليس أنّني أعتبر فكرة البراكسيس (تحويـل المـرء نفسَه بنفسِـه) في غير مكانها فـي الماركسيّـة، بالعكس تماماً، لكـن لأنّ هــذه الصياغة يمكن أن تـؤدّي إلى الشكل المثالـيّ القديم لـ«فلسفة الـــ...»، التي تُقيم، كجوهر لمجموع الأشـياء أو «مقصد» لها، تحديداً خاصّاً، والمعنـي بذلك هنا الـ«براكسيس» [المراسيّـة]. واستكمالاً لتفكيري أقول إنّ مثـل هذه الصياغة يمكن أن تقود إلى تأويل مثاليّ لموقع ماركس في الفلسفة، مثـلاً (نرى ذلك فـي إيطاليا نفسها لدى ا. باتشي) فـي أسلوب عودة إلى كانط أو إلى هوسّرْل.

---

(١) عبارة محذوفة: «أو على موقع مادّيّ ديالكتيكيّ في الفلسفة».

٢٢

الديالكتيك، قوانين أم أطروحات؟

ستعترضنا بَعدُ عقبة مثاليّة كبيرة في طريق هذه «الممارسة الفلسفيّة الجديدة» استناداً إلى مواقع نظريّة طبقيّة پروليتاريّة. تتكوّن هذه العقبة من التمييز المثاليّ القديم بين **النظريّة** (عِلم) و**المنهج**. يتأتّى هذا التمييز من الممارسة العلميّة. عندما يكون العالِم قد توصّل إلى مجموعة من المعلومات الموضوعيّة التي يستطيع توحيدها في نظريّة، يواصل عمله الاختباريّ «محقّقاً» هذه النظريّة، كلّيّاً أو جزئيّاً، في تجهيز عمليّ يُخضِع موضوعَه «للتحقيق» (كانط). وهو، للقيام بذلك، «يُطَبِّق» النظريّة التي في حوزته، وهذه النظريّة، بتطبيقها على هذا النحو، تصبح عندئذٍ المنهج العلميّ. كان سپينوزا يُعبِّر عن هذه الممارسة تعبيراً ماديّاً بقوله إنّ المنهج ليس إلّا «فكرة الفكرة» ولا شيء غير هذا، أي انّه انعكاس المعرفة المكتسبة في اختبار جديد وتطبيقها، وبالتالي إنّ المنهج لا يضيف شيئاً إلى المعلومات المكتسبة، وإنه ليس بحقيقة (متعالية) تتجاوز هذه المعلومات، وتتيح اكتسابها بالتلفُّظ بعبارة سحريّة.

إلّا أنّ هذا التمييز بين النظريّة والمنهج جرى استغلاله بطبيعة الحال من قِبَل الفلسفة المثاليّة، التي أبرزت الاختلاف بينهما، وراودها اعتبار المنهج كحقيقة سابقة على ما عداها من حقائق، ومن شأنها أن تتيح اكتشاف كلّ حقيقة جديدة. هكذا كان المنهج عند ديكارت، مع كونه انعكاساً للحقيقة، سابقاً عليها في أحقّيّته، نظراً إلى أنّ ترتيب «البحث عن الحقيقة» يسبق ترتيب عَرْضها. هكذا استطاع هيغل، بعدَ لايبنتز، أن يتكلّم على منهج مُطلَق، هو الديالكتيك، الأرفع مرتبةً من أيّ مضمون لحقيقة. يتعلّق الأمر في هذا التصوُّر بنظرة إلى

سيرورة إنتاج المعلومات تَصْرف النظر تماماً عن الافتراضات التاريخيّة المسبّقة، لكنّها تذهب ضمناً إلى أنّ نتيجة تاريخ التجريب السابق موجودة كمعطى مطلَق، يكفي تطبيقه على أيّ موضوع لتُستخلَص منه المعرفة. في ذلك بَخْسٌ للباحث يجعله في حالة طفل يعطيه راشدٌ قواعد البحث فيُدهَش لرؤيتها تعطي نتائجها. قال لايبنتز، ذاتَ يوم خيِّر، منتقداً الفكرة الديكارتيّة في ما يخصّ المنهج: «خُذْ ما يَلزَم، تَصرَّفْ مثلما يَلزَم، فتَحْصَل على النتيجة المرجوّة[١]». باختصار، عمليّة سحريّة.

من المؤسف أنّ ماركس وإنجلز قد ورثا هذا التمييز، وهذا التمثيل العجيب للمنهج. واستعملا، لتفكير علاقتهما بهيغل، الصياغةَ البائسة التالية: كان المحتوى عند هيغل رجعيّاً، لكنّ المنهج كان ثوريّاً. والمقصود بالمنهج، الديالكتيك إيّاه. وقد خطا إنجلز قُدُماً، في كتابه **ديالكتيك الطبيعة** بتطوير هذا التمييز، قائلاً إنّ المادّيّة، في «الفلسفة» الجديدة، هي النظريّة، والديالكتيك هو المنهج، وكاد يجزم بأولويّة الديالكتيك على المادّية، بحيث أمكن التساؤل كيف يمكن لهذه الأخيرة الإفلات من قانون التغيُّر ومن النسبيّة الكونيّة، دون مناقضة الديالكتيك[٢]. كان كلّ دأب إنجلز بذلك لا يتعدّى كونه قام، تحت تسمية المنهج، بتجريد خاصّيّة جوهريّة من خصائص المادّة، ألا وهي **الحركة**، التي درس قوانينها (المعروفة بـ«قوانين الديالكتيك»)، وقام بتطبيق هذه الخاصّيّة (الحركة) على أشكال المادّة كافّة، كما على تحوّلات هذه الأشكال.

وقد استعيد التمييز وأُديرت جوقته من قِبَل ستالين، وتسبّب طبعاً بكوارث. إنّه يستند بالكامل، كما يظهر للعيان، إلى الفكرة القائلة إنّ الفلسفة عِلم، له موضوعه الخاصّ (المادّة وخصائصها)، ويقود بالضرورة إلى نظريّة نَسَقيّة عن الفلسفة كعِلم يتناول الكلّ والكائن. من هنا كانت التصوّرات «الأنطولوجيّة» [الكينونيّة] لـ«الفلسفة الماركسيّة» التي، باقترانها بالتصوّرات

---

(١) رسالة إلى پ. سڤلنغيوس، **كتابات فلسفية**، م س، t. IV, Berlin, Weidmann, 1881, p. 329.

(٢) **ديالكتيك الطبيعة** (*Dialectique de la Nature*, Paris, Éditions Sociales, 1975).

«المنهجيّـة» الملازِمـة، كانـت ولا تـزال قضيّـة الفلاسفـة السوڤيـات الذيـن لـم يتخلّـوا عـن الإرث الستالينـيّ. من هنا كانـت كذلك هذه المسألـة الغريبة والمُفارِقـة المتعلّقة بمعرفة لمـاذا يوجَد «قوانين» الديالكتيـك، بينما لا يوجَد «قوانين» المادّيّة، إلّا على سبيل افتراض أنّ «قوانين» الديالكتيك هي «قوانين» المـادّة المتحرِّكة، لكن لماذا الكلام علـى مادّيّة (أي على فلسفة)، وليس على مادّة (أي على حقيقة موضوعيّة) من هنا كانت كذلك المسألة المثيرة المتعلِّقة بمعرفـة كم يوجَد من قوانيـن الديالكتيك، وهي حيناً ثلاثـة وحيناً أربعة، بينما يمكـن كذلك أن تُختزَل إلى واحد (إمّا الحركـة عند إنجلز، وإمّا التناقض عند لينيـن). من هنا كـان كذلك هذا الاستنتـاج الفاضح بأنّ كـون «قوانين» المادّة معروفـة سَلَفاً، يجعل «تطبيقـ»ـها على أيّ موضـوع كافياً لإنتاج معرفته؛ وفي المحصَّلة، يكفي «استنتاج» هذه المعرفة الخاصّة من «القوانين العامّة» للمادّة.

يقوم هـذا التصوُّر المزعوم ماركسيّاً، حول تلـك المسائل كافّة، بما يعدو «مغازلة» الفلسفة البرجوازيّة، إذ إنّه خاضع لهذه الفلسفة، متخبّطاً في التناقض الذي لا حلّ له، تناقض الخضوع لفلسفة يدّعي السعي إلى التحرُّر منها. ينبغي أن يوضع حدٌّ نهائيّ لهذا العبثيّة، بالاعتراف أنّ هذه الطريقة في طرح المسائل ليست من الماركسيّة في شيء، بل تتوافق تماماً مع الفلسفة المثاليّة البرجوازيّة.

ولعـلّ ذلك فرصة جيّـدة لتوضيح الأمور في ما خـصّ التمييز بين المادّيّة والديالكتيك.

أيّـة دلالة يمكن تكون لهـذا التمييز من منطلقات ماركسيّة؟ لا شـيء غير تنـوُّع الطـروح الفلسفيّة. لذا سنقول ليـس أنّ هناك «قوانيـن» للديالكتيك، بل توجَد طروح ديالكتيكيّة، تمامـاً مثلما توجّد طروح مادّيّة، باعتبار أن «المادّيّة» ليسـت فـي شـيء نظريّة موضـوع محـدَّد، بل مجمـوع الطـروح التـي تَحكُـم الممارسات العِلميّة والسياسيّة وتُوَجِّهها.

ومن جانب آخَر، لدى النظر في الأمر عن كثب، سننتبه إلى أنّ هذا التمييز لا يمكـن أن يقـوم على تصنيـف الطروح بحيث تكـون مادّيّةً صِرفـاً من جهة،

وديالكتيكيّةً صرفاً من الجهة الأخرى، بل بالعكس، **كلّ طَرْح يكون في الوقت نفسه ماديّاً وديالكتيكيّاً**. بالفعل، فكرةُ الطرح نفسُها تستتبع هذا الاستنتاج، تِبْعاً لما مرّ معنا من أنّ ما من طرح يمكنه أن يوجَد عل حدة، في مواجهة مع موضوع بَرّانيّ يُوَفِّر هذا الطرحُ معرفتَه. بل هو **يوجَد ضدّ طرح آخر**: كلّ طرح يكون **بواقع الحال** طرحاً مضاداً، وبالتالي، ما من طرح يوجَد إلّا تحت أولويّة التناقض، ألا وهي أولويّة التناقض على التناقضات.

بل يمكن القول إنّ هذه الجملة، التي تشكّل طَرْحاً في حدّ ذاتها، هي الطرح رقم ١ الخاصّ بالتصوُّر الماديّ الماركسيّ في الفلسفة، ويمكن تبيان أنّ هذا الطرح رقم ١ ديالكتيكيّ (نظراً إلى أنّه يؤكِّد أولويّة التناقض على النقيضين) وماديّ في الوقت نفسه، نظراً إلى أنّه طَرْح وجودٍ موضوعيّ، يؤكِّد أولويّة ظروف الوجود على آثار هذه الظروف (لينين: كلّ شيء يتوقّف على الظروف). ويسري الأمر نفسه على أيّ طَرْح آخر، سواء أأسميناه ماديّاً أو ديالكتيكيّاً. ولمّا كانت ميزة أيّ طَرْح، في شكله الحَدّيّ، أنّه، كما رأينا، يُثَبِّت، أنّه يَطْرَح أولويّة «واقع» على «واقع» آخَر، فإنّ كلّ طرح يتضمّن التناقض الديالكتيكيّ، لكن لمّا كان هذا التناقض يحيل إلى ظروف وجوده، فإنّ هذا الطَرْح هو في الوقت نفسه طَرْح ماديّ.

في هذه الشروط، تصبح مسألة معرفة كم يوجّد من طروح ديالكتيكيّة (مسمّاة «قوانين»)، أو كم يوجّد من طروح ماديّة، مسألة مجرّدةً بالخالص من أيّ معنى. يجري طَرْحُ الطروح الفلسفيّة للاجابة عن الأسئلة التي يطرحها تطوّر الممارسات، وهو تطوّر غير محدود. يمكن الاستنتاج من هذا أنّ **عدد الطروح غير محدود**، كما يتبيَّن حتّى من «أبحاث» الفلاسفة «الماركسيّين» الذين يُنادون بوجود عدد محدود من «قوانين» الديالكتيك.

يتبيّن من هذه الاختلافات المهمّة ارتسام مستقبل للممارسة الفلسفيّة التي، مع اعترافها بوجود ساحة النزاع الفلسفيّ وقوانينه، تأخذ على عاتقها مهمّة تحويله كي تعطي الصراعَ الطبقيّ البروليتاريّ، إذا لم يكن الأوان قد فات،

«سلاحاً للثورة». يتبيّن كذلك أنّ هذه المهمّة لا يمكن أن تكون شأن رجل واحد، ولا شأن زمن محدود، بل هي مهمّة غير محدودة، متجدِّدة دوماً بتحوّلات الممارسات الاجتماعيّة، ومرَشَّحة للاستعادة دوماً، لتدقيق الشغل الفلسفيّ وِفق دوره التوحيديّ، مع الحذر الدائم من الوقوع في أفخاخ الإيديولوجيا والفلسفة البرجوازيّتين. يتبيّن أخيراً أنّ في هذه المهمّة تترسّخ دوماً أولويّة الممارسة على النظريّة، نظراً إلى أنّ الفلسفة ليست اطلاقاً كتيبة الصراع الطبقيّ المقاتِلة في النظريّة وحسْب، يتبيّن بالتالي أنها، في الحُكم الأخير، تخضع لممارسة الكفاح الثوريّ الپروليتاريّ، لكن كذلك لممارسات أخرى.

لكن، إلى ذلك، نتعرّف في الفلسفة شيئاً آخَر غير كونها مجرَّد «خادمة للسياسة» الپروليتاريّة: إنّها شكل من وجود فريد للنظريّة، مُوَجَّه بكلّيّته نحو الممارسة، وفي إمكانه أن يُحرز استقلاليّة ذاتيّة حقيقيّة، في حال كانت علاقته بالممارسة السياسيّة تخضع على الدوام للمراجعة في ضوء مستجِدّات المعرفة التي يُنتِجُها العِلم الماركسيّ في شأن الصراع الطبقيّ ونتائجه. ولعلّ الوجه الأكثر إدهاشاً في هذا التصَوُّر هو الوحدة العميقة التي تلهم مُحَدِّدات تَوَجُّهاته كافّة، فيما هو يعمل على تحرير الممارسات، التي تُشَكِّل معتركات صراعه، من كافّة أشكال الاستغلال والاضطهاد من قِبَل الإيديولوجيا والفلسفة البرجوازيّة. هذا ما جعل لينين يتكلّم على النظريّة الماركسيّة كـ«كتلة فولاذيّة»: «كتلة» لا شأن لها مع نَسَق، إذ إنّ تماسك المبادئ والمواقف إنّما يستهدف عمليّاً ليس إخضاع الممارسات بل تحريرها.

وعندما نعلم أنّ هذه النظريّة خاضعة هي نفسها لممارسة صراع الطبقات، بالتالي كذلك لأخطاء هذه الممارسة وإخفاقاتها كما لانحرافاتها، عندما نعلم أنّها مأخوذة بالكامل في صراع الطبقات، نظراً إلى أنّها تشكّل منه الوسيلة والمعترك معاً، ندرك عندئذٍ بصورة أفضل أنّها تستطيع الإفلات من الصورة المثاليّة للفلسفة البرجوازيّة، هذا النسق المغلَق حيث كلّ شيء فيه مُفَكَّر سَلَفاً، وحيث ما من شيء يمكن أن يوضَع في موضع الشكّ دون زعزعة كامل

البنيان. ندرك عندئذٍ أنّ الفيلسوف الماركسيّ يستطيع وينبغي أن يكون مختلفاً تماماً عن امرئ منقطع عن العالَم: أن يكون مناضلاً يفكّر في الفلسفة الشروطَ النظريّة الخاصّة بالتطوّر النظريّ للصراع الطبقيّ، ونظريّاً يتصرّف كمناضل، ليس في الفلسفة وحسْب، بل في الممارسة السياسيّة كذلك.

ربّما بقي سؤال أخير، يعيدنا إلى بداية هذا البحث: سؤال بِمَ يكون كلّ إنسان فيلسوفاً؟ هذه الجملة تنطوي على مفارقة، إذا ما سلّمنا بالطابع العالي التجريد لكلّ طَرْح فلسفيّ، إذ يُفترَض فيه صدوره عن معرفات معمّقة في ميدان الممارسات الاجتماعيّة كافّة. من السهل تَقبُّل كون كلّ إنسان «حيواناً إيديولوجيّاً»، نظراً إلى كونه غير قادر على العيش والعمل إلّا في ظِلّ فِكَر، عائدة إلى ممارسته، أو إلى ممارسات مسيطِرة على ممارستِه. أمّا أن يكون فيلسوفاً! قد يكون من المقبول، بعد كلّ ما قيل، أنّ كلّ إنسان، إن لم يكن فيلسوفاً بالمعنى المقصود في فلسفة الفلاسفة، وواعياً ذلك، فهو، أَقَلُّه، يتلقّى، عبْرَ الإيديولوجيا المسيطِرة، أو عبر الإيديولوجيا **المطوَّرة فلسفيّاً** العائدة للطبقة المسيطَر عليها، ما يشبه «متساقطات» فلسفيّة، بمقدار ما تستقِرّ، في نهاية الأمر، ضِمنَ إيديولوجياه العفويّة.

بلى، بهذا المعنى، كلّ إنسان فيلسوف افتراضيّاً، باستعداد لديه، إذا ما تَوفَّر له الوقت والوسائل، لأن يعي المبادى الفلسفيّة التي يعيشها هكذا عفويّاً في وضعه الفرديّ والاجتماعيّ. لكن سيقال له إنّه يحتاج قَبل كلّ شيء، كي يكون فعلاً كذلك، إلى العمل باقتراح أن يَشرَع بدراسة فلسفة الفلاسفة، نظراً إلى أنّ هذه الفلسفة متضمّنة في مؤلّفاتهم. إلّا أنّ هذا الحلّ يظلّ في جزءٍ كبير منه حلّاً يشكو من الافتعال الواهي، إذ إنّ الكتب لا تعدو كونها كتباً، وفيلسوفنا المتدرِّب يواجه احتمال عدم إدراك فحوى الممارسات التي يتكلّمون عليها، دون اختبار ملموس لتلك الممارسات، في حال بقائه سجين الدائرة المغلَقة على عالَمهم التجريديّ، الذي يبخل بمفتاح ما ينطوي عليه من معنى.

أَخْذاً بهذا الفهم، كان كبار الفلاسفة، حتّى المثاليّين منهم، من أفلاطون إلى

كانط، على حقّ في تأكيد الفكرة القائلة إن الفلسفة لا تقبل أن تُعَلَّم، لا بالكتب، ولا على يد المعلِّمين، لكن يمكن تَعلُّمها من الممارسة، شرط التفكير في شروط هذه الممارسة، وفي التجريدات التي تُسَيِّرها، وفي النسق النزاعيّ الذي يَحْكُم المجتمع والثقافة معاً. لا غنى بالطبع عن استخدام الكتب، لكن ليمسي المرء فيلسوفاً، نِدّاً للفلاسفة المحترفين، كما تسنّى للينين أن يكون، وهو الذي لم يكن قد تلقّى سوى تعليم أوّليّ في الفلسفة، ينبغي تَعَلُّم الفلسفة في الممارسة، في مختلف الممارسات، وفي المقدَّمة منها ممارسة صراع الطبقات.

وإذا طُرِح السؤال: ماذا يا تُرى يكون، هذا الفيلسوف، في نهاية الأمر؟ قد أقول: إنّه امرئ يقاتل داخل النظريّة. وينبغي على المرء، كي يقاتل، أن يتعلّم القتال وهو يقاتل، وعليه، كي يقاتل داخل النظريّة، أن يصبح منظِّراً بالممارسة العِلميّة، وبممارسة الصراع الإيديولوجيّ والسياسيّ.

في وقتٍ تخلَّتِ البرجوازيّة عن إنتاج حتّى أنساقها الفلسفيّة الأزليّة، في وقتٍ تخلَّت عن ضمانة الفِكَر ومراميها، موكلةً أمرَ مصيرها لآليّات الحواسيب والتقنوقراط، في وقتٍ باتت عاجزة عن أن تقترح للعالَم مستقبلاً معقولاً وممكناً، تستطيع البروليتاريا أن تُواجِه التحدّي: بعث الحياة في الفلسفة، ومن أجْل تحرير البشر من السيطرة الطبقيّة، جَعْل الفلسفة «سلاحاً في سبيل الثورة».

المحتويات